# DEN MANEN FRIEDRICH NIETZSCHES







UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

MUSARION-VERLAG, MÜNCHEN



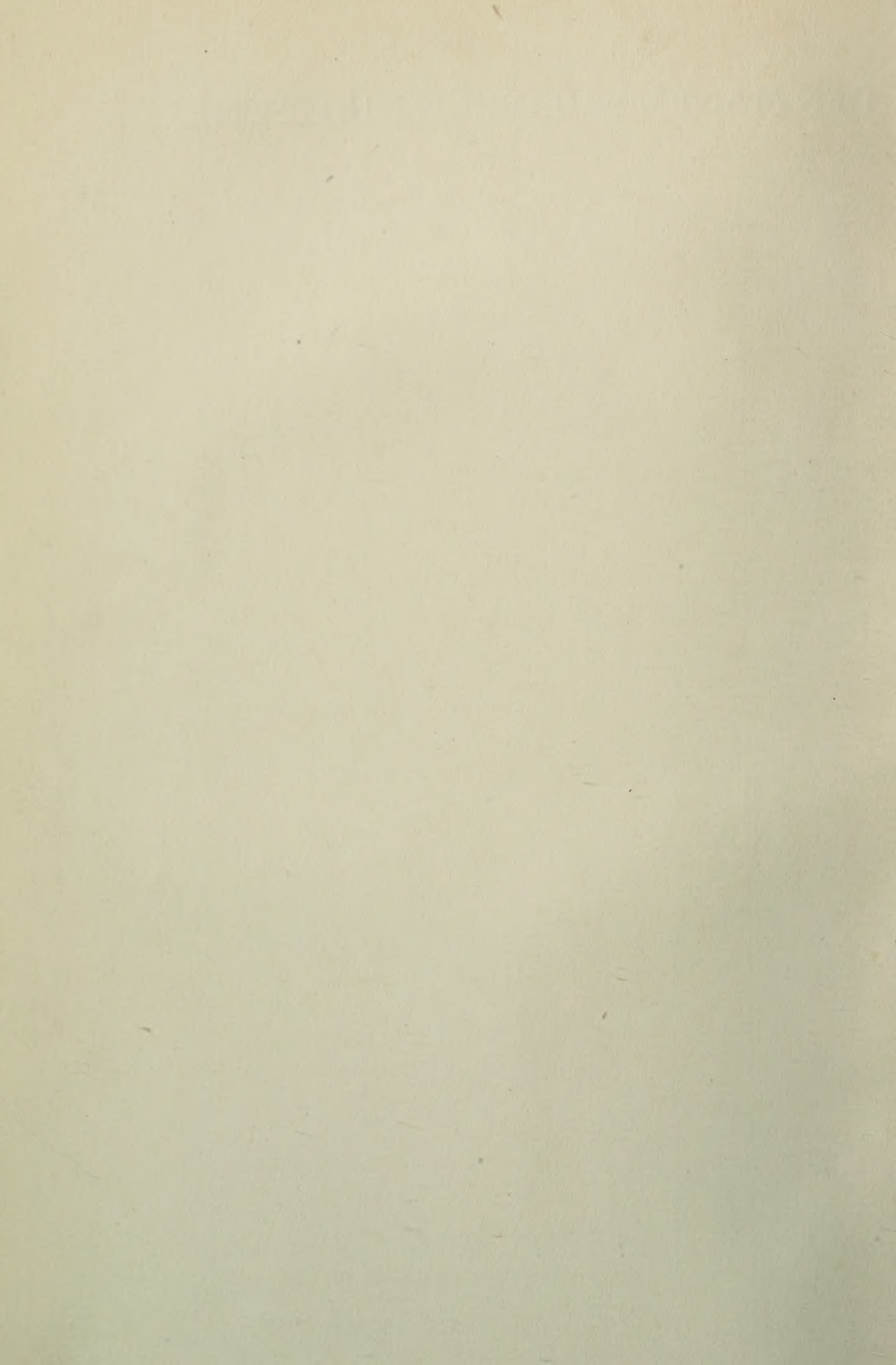








DEN MANEN FRIEDRICH NIETZSCHES



Philos.
N677
Yoe M

# DEN MANEN FRIEDRICH NIETZSCHES

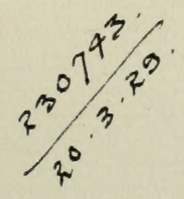
*Weimarer Weihgeschenke zum 75. Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche*

Mit Beiträgen von

Bruno Bauch / Ernst Bertram / Kurt Breysig / Paul Ernst / Rudolf Eucken / Ludwig Gurlitt / Walter von Hauff / Martin Havenstein / Karl Koetschau / Friedrich Lienhard / Thomas Mann / Richard Oehler / Otto Freiherr von Taube / Hans Vaihinger / Friedrich Würzbach /

Herausgegeben von

MAX OEHLER



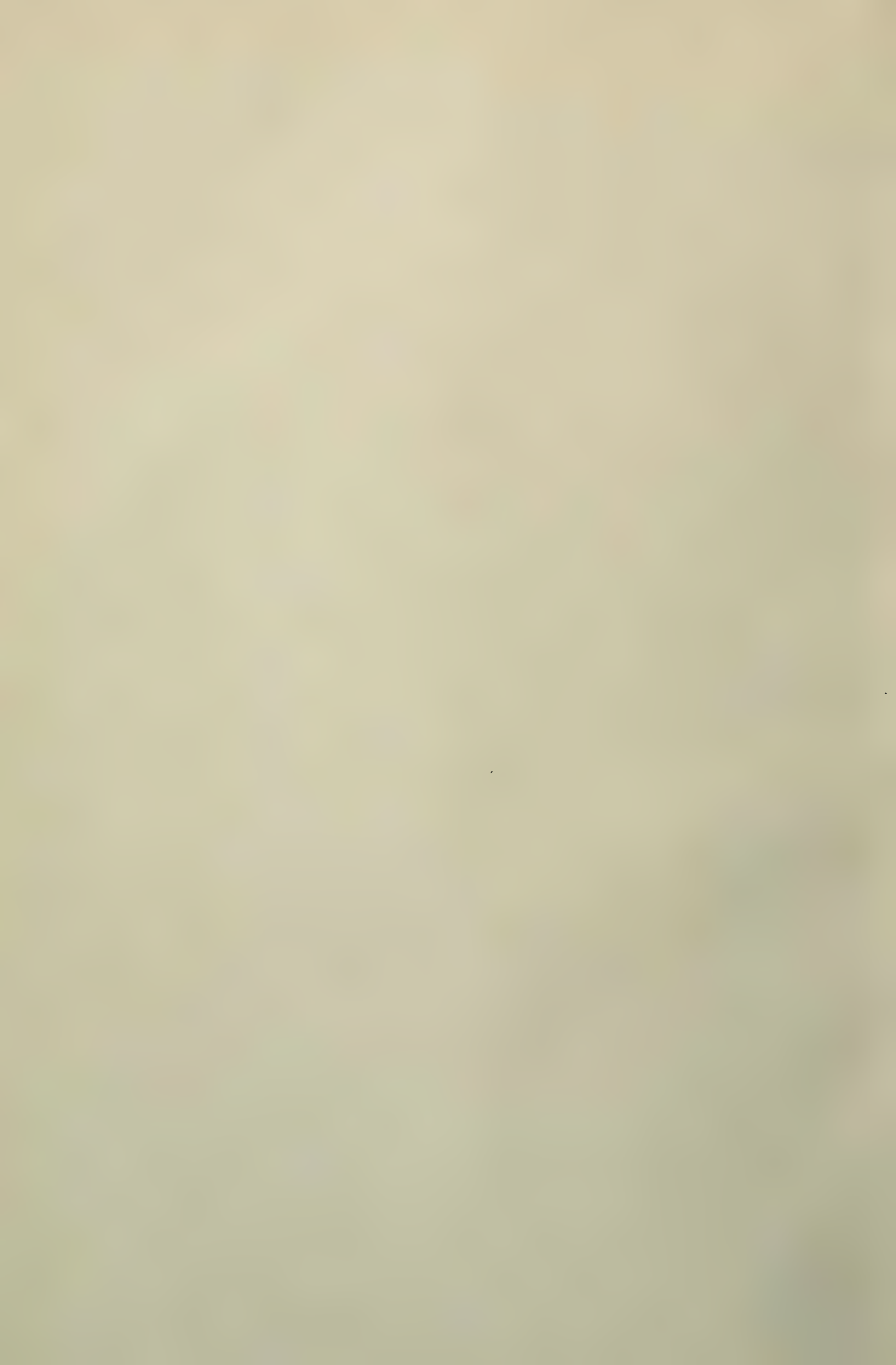



MUSARION VERLAG / MÜNCHEN



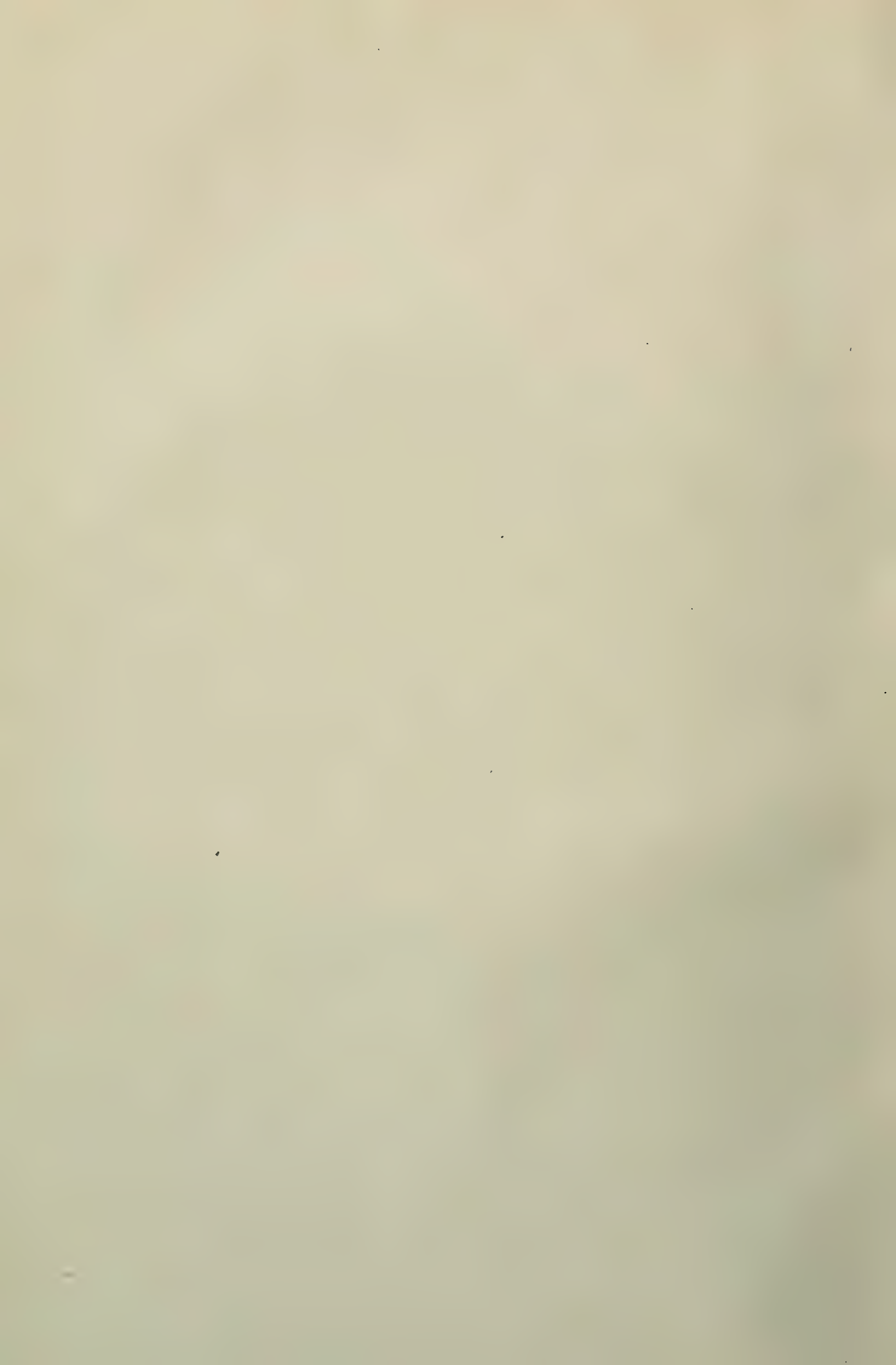
Germany

Wahrlich, ein Ziel hatte Zarathustra, er warf seinen Ball: nun seid ihr Freunde meines Zieles Erbe, euch werfe ich den goldenen Ball zu. Lieber als Alles sehe ich euch, meine Freunde, den goldenen Ball werfen!



# FRIEDRICH NIETZSCHE UND DAS ARISTOKRATISCHE IDEAL

VON BRUNO BAUCH



In seiner Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit hat Heinrich Rickert in glänzender Weise gezeigt, wie von biologischen Voraussetzungen her eine in sich nicht bloß zwie=, sondern sogar vier=spältige Lebensauffassung sich verstehen lasse: die sozialistisch=demokratische, die individualistisch=demokratische, die sozialaristokratische, die individualaristokratische. Den Hauptvertreter der ersten sieht er in Marx, den der zweiten in Spencer, während er als Beispiel der dritten Alexander Tille, als solches der vierten Friedrich Nietzsche bezeichnet[1]. Insofern es Rickert lediglich auf eine Charakteristik von »Mode=strömungen« ankommt, die im »Biologismus« wurzeln, und für die ihm die hervorgehobenen vier Repräsentanten eben nur Repräsen=tanten und Beispiele sein sollen, ohne daß damit ihre allseitige Kenn=zeichnung beabsichtigt ist, ist seine Viergliederung der Standpunkte gewiß unanfechtbar. Ja, ich glaube, daß auch die drei Vertreter der ersten drei Standpunkte, wenigstens ihrer eigenen Grundabsicht nach, vollständig und eindeutig charakterisiert sind. Nietzsche mag gewiß für die bestimmte Aufgabestellung Rickerts auch den vierten Stand=punkt in ganz hervorragender Weise bezeichnen. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß er für die Gewinnung seiner eigenen Lebens=anschauung von der Biologie ausgegangen ist, und daß diese auch dauernd einen entscheidenden Einfluß auf sein Denken ausgeübt hat. Aber beim Biologismus ist er nicht stehen geblieben. Und so trifft gerade auf ihn ganz besonders zu, was Rickert ganz allgemein von der Grundabsicht seiner Charakteristik sagt: daß er die konkreten »Fälle« nur mit Rücksicht auf einen allgemeinen Lebensanschauungs=Typus eben nur als »Fälle« betrachte, ohne sie etwa allseitig würdigen zu wollen. Dazu kommt, daß gerade an und durch Nietzsche, trotz

[1] Heinrich Rickert, Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. S. 80ff.

seines »Individualismus«, deutlich werden kann, daß das recht verstandene aristokratische Lebensideal von sich aus ebensowenig individualistisch sein kann, ohne sozial zu sein, wie es von sich aus sozial sein kann, ohne individualistisch zu sein, weil sozial und individuell überhaupt Wechselbegriffe sind. Das wiederum kann begreiflich machen, daß von einem »demokratischen Ideal« mit Sinn überhaupt nicht gesprochen werden kann.

Es war ein Widersinn, daß man überhaupt so etwas, wie ein »demokratisches Ideal«, aufzustellen unternahm, mochte man es nun biologistisch, oder wie immer sonst, zu begründen suchen. Denn ein solches Ideal ist ein Widerspruch in sich. Es läßt sich darum auch nicht begründen. Freilich bietet es den theoretischen Vorteil, an ihm alle biologistische Idealbegründung am schärfsten scheitern zu sehen und am einleuchtendsten als sinnlos durchschauen zu können. Auf biologistischem Boden aber war es zunächst in der Moderne zweifellos erwachsen. Darum begreifen wir auch, wie Nietzsche sich dagegen gerade vom Leben aus zu wehren sucht. Gewiß waren alle großen Philosophen aller Zeiten antidemokratisch. Das folgt analytisch aus dem Begriff der Größe. Der große Philosoph ist immer ein Genie. Vom Genie aber, gleichviel ob es ein philosophisches, oder ein Genie anderer Art sei, erklärt Schopenhauer: es sei ihm so unmöglich, seiner eigenen Überlegenheit nicht bewußt zu werden, »wie es unmöglich ist, daß ein Mann von sechs Fuß Höhe nicht merke, daß er die anderen überrage.« Welcher tiefer denkende Mensch überhaupt aber könnte sich ein demokratisches Genie denken? Ein demokratisches Genie müßte ihm genau so widersinnig vorkommen, wie ein genialer Demokrat. Möglich, daß er den Widersinn als solchen nicht in scharfen, begrifflichen Formen aufzuweisen vermöchte. Möglich, daß er der widersinnigen Wortzusammenstellung eines demokratischen Genies oder eines genialen Demokraten als widersinnig nur gefühlsmäßig inne würde und bei ihr einen ähnlichen seelischen Schlag empfände, wie bei den widersinnigen Wortzusammenstellungen etwa eines frommen Vierecks oder eines geistreichen Stickstoffs. So hat denn zuerst auch Nietzsche rein aus genialem Instinkt heraus gegen alle aus dem Biologismus sich nährende Demokratie protestiert und ihr das aristokratische Ideal entgegengestellt. Ja, es ist keine Frage: Er hat seinen Kampf

gegen die Demokratie niemals mit der Ruhe, Sachlichkeit und Nüchternheit geführt, wie etwa Platon, obwohl der ja auch mit starker Leidenschaft Feind und Widersacher der Demokratie war, oder gar wie Kant, der in der leidenschaftslosen, aber vernichtenden Kritik seines kalten Denkens die Demokratie als solche schon als »einen Widerspruch in sich und mit der Freiheit« durchschaute. Aus ursprünglichem Temperamente, aus dem Gefühl der vornehmen Seele heraus kämpft Nietzsche zunächst an gegen die »demokratischen Tölpel«, ihren »pöbelmännischen Instinkt« »entpersönlichender« »Gleichmacherei«, ihre »Herdentiermoral«, gegen die auf die »Herdentierideale« einer allgemeinen »Vermittelmäßigung des Menschen« gerichteten »demokratischen Instinkte der modernen Seele«, die ihm ein »Brechmittel« sind. So unmittelbar diese Abwehr selbst aus dem Instinkte heraus geboren ist, so bleibt doch Nietzsche weder beim bloßen Instinkte, noch bei der bloßen Abwehr stehen, und er kann dabei nicht stehen bleiben, gerade weil es die Abwehr einer vornehmen Seele ist. Die Abwehr dient ihm zur Aufrichtung eines positiven Zieles, und die Aufrichtung eines positiven Zieles muß er selbst begründen.

Im Utilitarismus des »englischen Krämertums«, dieser »großen Gefahr jetzt auf der Erde«, weil die Engländer »mit ihrer tiefen Durchschnittlichkeit eine Gesamt-Depression des europäischen Geistes verursacht haben«, hat die demokratische Tendenz ihren bestimmtesten Ausdruck gefunden. Im »Krämertum« der Engländer zeigt sich am deutlichsten, daß sie das ganze menschliche Leben bloß auf »Gegenseitigkeit der Leistung« stellen und alles menschliche Handeln bloß als eine Art von Abzahlung betrachten können. Als typischer Vertreter dieses Krämergeistes gilt ihm nicht etwa nur Darwin oder Spencer, sondern ebenso sehr »der Flachkopf John Stuart Mill«. Gegen ihn im besonderen, wie die »Engländerei« und den Utilitarismus im allgemeinen ist es gerichtet, wenn Nietzsche sagt: »Ich perhorresziere seine Gemeinheit, welche sagt, ‚was dem einen recht ist, ist dem andern billig', ‚was du nicht willst usw., das füg' auch keinem anderen zu', welche den ganzen menschlichen Verkehr auf Gegenseitigkeit der Leistung begründen will, sodaß jede Handlung als eine Abzahlung erscheint für etwas, das uns erwiesen ist. Hier ist die Voraussetzung unvornehm im untersten Sinne: hier wird die Äquivalenz der Werte

von Handlungen vorausgesetzt bei mir und bei dir; hier ist der persönlichste Wert einer Handlung einfach annulliert (das, was durch nichts ausgeglichen und bezahlt werden kann —). Die ‚Gegenseitigkeit' ist eine große Gemeinheit; gerade daß etwas, das ich tue, nicht von einem anderen getan werden dürfte und könnte, daß es keinen Ausgleich geben darf ..., daß man in einem tieferen Sinne nie zurückgibt, weil man etwas Einmaliges ist und nur Einmaliges tut, — diese Grundüberzeugung enthält die Ursache der aristokratischen Absonderung von der Menge, weil die Menge an ‚Gleichheit' und folglich Ausgleichbarkeit und ‚Gegenseitigkeit' glaubt.«

Deutlicher als mit diesen eigenen Worten Nietzsches können die Triebkräfte, die ihn zum aristokratischen Ideal drängen, gar nicht bezeichnet werden. Aus innerstem Instinkt heraus »perhorresziert« er den Aberglauben an eine allgemeine Gleichheit. Aber in gedanklicher Klarheit und Schärfe begründet er sogleich sein bloßes »Perhorreszieren« mit der »Einmaligkeit« unseres Seins und Tuns, die ihn zunächst zur »aristokratischen Absonderung von der Menge« führt. Gewiß hält er sich an die »Natur« und an das »Leben« und betont selbst, in der »Natur« zu »lesen«, wenn er erkennt, daß das »Leben Different-sein-wollen« ist, daß es »zwischen wirklichen Individuen keine gleichen Handlungen gibt«, daß jedes wirkliche Individuum immer »etwas Einmaliges ist und nur Einmaliges tut«. Ebenso gewiß ist es weiter, daß die Einmaligkeit als solche noch kein Rechts- und Wert-Grund für eine »aristokratische Absonderung« sein könnte, gerade weil alles Wirkliche, trotz des Gleichheitsaberglaubens, etwas Einmaliges ist, und weil es eines Rechts- und Wert-Grundes auch schon dafür bedarf, daß der Einmaligkeitserkenntnis eben als Erkenntnis über dem Gleichheitsaberglauben eben als Aberglauben ein höherer Rang zuerteilt werden kann. In dieser Weise könnte man Nietzsches Ausgehen vom »different-sein-wollenden« Leben und sein »Lesen« in der »Natur« zu treffen meinen, und man würde es auch wirklich treffen, wenn es eben nicht bloß ein Ausgehen wäre, wenn Nietzsche nicht bloß davon ausgegangen, sondern auch dabei stehen geblieben wäre. Dann würde man seine Absonderung zwar als Absonderung, aber darum doch noch nicht als aristokratische Absonderung verstehen und gelten lassen können. Allein, ist die Einmaligkeit auch noch nicht der Rechts- und

Wert⸗Grund zu einer solchen, so ist doch ohne sie diese nicht möglich. Ist die Einmaligkeit selbst auch noch nicht aristokratisch, so ist sie doch die Bedingung, ohne die eine aristokratische Lebensgestaltung nicht sein kann. Sie ist zwar noch kein Wert⸗Grund, aber doch eine bestimmte Form des Seins⸗Grundes für sie. Ausdrücklich wird ja auch das Bewußtsein, die »Grundüberzeugung« von ihr bei Nietzsche nur als »Ursache der aristokratischen Absonderung« bezeichnet. Schon daraus kann erhellen, daß die bloße »Natur«, die bloße »Wirklichkeit«, das bloße »Leben« nicht Nietzsches letztes Wort ist. Den Zusammenhang mit ihnen kann und will er nicht verlieren. Denn er erkennt sie richtig als notwendige Mittel und Bedingungen von Ziel⸗ und Zweck⸗, von Aufgabe⸗ und Wert⸗Verwirklichungen. Aber sie sind ihm nicht Ziel und Zweck, Aufgabe und Wert selbst. Auf diese Unterscheidung kommt alles an, will man verstehen, in welchem Sinne Nietzsche von »Natur« und »Leben«, von »Sein« und »Wirklichkeit« ausgeht, in welchem Sinne er auch zu ihnen zurückkehrt, in welchem Sinne er nicht bei ihnen stehen bleibt, d. h. will man verstehen, inwiefern er bei allem Ausgang von ihnen und allem Rückgang auf sie doch nicht sich blindlings den Dogmen des »Naturalismus«, »Biologismus« und »Realismus« überantwortet hat, daß er also nicht in »Natur« und »Leben«, in »Sein« und »Wirklichkeit« die letzten und tiefsten Sinn⸗Entscheidungen sucht.

Wie wenig er das getan hat, darüber ist Nietzsche sich durchaus klar. Wenn wir also soeben sagten, daraus, daß Nietzsche die Grundüberzeugung von der Einmaligkeit alles Seins und Tuns nur als »Ursache der aristokratischen Absonderung« bezeichne, erhelle schon, daß ihm Natur und Leben, Sein und Wirklichkeit nicht als letztes Wort gelte, so kann das nicht bedeuten, daß die Unterscheidung von Wert und Wirklichkeit, von Sein und Sollen, von Wertgrund und Seinsgrund von ihm selbst noch nicht erreicht, sondern erst hier von uns aus Nietzsches Gedanken hergeleitet und gefolgert sei. Dagegen spricht schon der Umstand, daß er sich gegen das ganze »neunzehnte Jahrhundert« doch gerade darum wendet, weil es »instinktiv nach Theorien sucht, mit denen es seine fatalistische Unterwerfung unter das Tatsächliche gerechtfertigt fühlt«. Ausdrücklich aber treten ihm die »Werte«, die »Zwecke«, die »Aufgaben«, das »Sollen« auf der einen

Seite, »Natur«, »Leben«, »Sein«, »Wirklichkeit« auf der anderen Seite in scharfer und bestimmter Unterscheidung auseinander. Mit kurzen klaren Worten erkennt er: »Die Natur ist immer wertlos«. Der Wille zum Wert ist ihm nicht einfach ein Wille zum Leben. Ja, er wird, je näher er dem Werte kommt, um so »gleichgültiger gegen das Leben«. Was ist ihm noch »überhaupt am Leben gelegen«. Ihm ist, »wer ach! so lüstern nach Leben ist«, ein bloßer »Schatten«. Mit nicht zu überbietender Schärfe und Klarheit stellt er den Gedanken hin: »der Glaube, daß die Welt, die sein sollte, ist, wirklich existiert, ist ein Glaube der Unproduktiven, die nicht eine Welt schaffen wollen, wie sie sein soll.« Deutlich treten ihm hier zwei »Welten« auseinander: die wirkliche Welt, die Welt, »die ist, wirklich existiert« und die Sollenswelt, die Welt, »die sein sollte«, die Welt, »wie sie sein sollte«, die als Welt des »Wertes«, des »Zweckes«, der »Aufgaben« »nicht da ist«, aber das Schaffen der Produktiven zum Unterschiede vom »Glauben der Unproduktiven« bestimmt. Der Gedanke des »Sollens«, des »Wertes« und der Gedanke des »Tuns«, des »Werdens«, des »Schaffens« sind ihm die beiden größten »Gesichtspunkte« in der Philosophie. Durch sie beide weiß er sich im besonderen der Entwicklung der deutschen Philosophie eingeordnet. Denn er betont ausdrücklich, daß sie »von den Deutschen gefunden« sind[1]. Hat Nietzsche gerade durch die Unterscheidung zwischen den beiden »Welten« die toten Dogmen des Naturalismus und Biologismus in wesenlosem Scheine hinter sich gelassen, so werden im »Werden«, im »Tun«, im »Schaffen« beide Welten wiederum aufeinander bezogen; es erhebt sich von hier aus ein neuer Begriff des Lebens: Dem bloßen naturhaften Leben, der bloßen »Naturgemäßheit« des Lebens tritt ein »potenziertes Leben« entgegen, das gerade ein »Anders-sein-wollen als die Natur« ist. Damit aber ein »Schaffen« im Sinne und Geiste der »Werte« innerhalb des »Werdens« als überhaupt möglich erkannt werden kann, muß der naturalistische Glaube an die Starrheit des Seins zertrümmert, muß begriffen werden, daß »das Tun alles ist«, daß »es kein Sein hinter dem Tun gibt«. So sehr uns nun dieser Gedanke bereits als eine Einsicht Fichtes bekannt ist, ebensosehr muß darauf hingewiesen werden, daß Nietzsche, mag

[1] Ausführlicher darüber vergleiche man meine Abhandlung »Friedrich Nietzsche und der deutsche Idealismus« (in der Monatsschrift »Der Panther« 1917).

er auch dem Gedanken des »Werdens«, der »Entwicklung« eine ebenso große Bedeutung beimessen, wie dem des »Wertes«, damit nun nicht einfach der darwinistischen Auffassung folgt. Er will ja gewiß nicht umsonst darauf hingewiesen haben, daß die »beiden größten Gesichtspunkte von den Deutschen gefunden« sind. So erkennt er denn auch und spricht es mit klaren Worten aus, daß Hegel »den entscheidenden Begriff ‚Entwicklung' in die Wissenschaft gebracht hat«. Und was Darwin anlangt, so sagt er kurz: »Ohne Hegel kein Darwin.« Darin bekundet sich die bedeutungsvolle Einsicht, daß die Hegelsche tiefere Auffassung der »Entwicklung«, die übrigens Kant angebahnt hatte, im tieferen, nicht äußerlich zeitlichen, sondern sachlichen Sinne selbst erst die Darwinsche Auffassung möglich macht.

Auf diese grundlegenden Gesichtspunkte ist zu achten, wenn man dem tiefsten Sinn von Nietzsches eigenem Denken beikommen will. Sie zeigen deutlich, wie hoch er über allen dogmatischen Naturalismus und darwinistischen Biologismus hinausgewachsen ist. So bedeutungsvoll sie für sein ganzes Denken sind, so bedeutungsvoll sind sie auch für sein aristokratisches Lebensziel, das im Mittelpunkt seines ganzen Denkens steht. Denn nun ist ein Ruhen bei der Einmaligkeit alles Wirklichen, alles Seins und Tuns nicht mehr möglich. Jetzt wird diese Einmaligkeit eingeordnet in das Tun nach und zu dem Wert. Damit erheben sich nicht allein die Einmaligkeiten der Gegebenheiten, sondern auch und vor allem die der Aufgegebenheiten und mit ihnen die »Rangordnung und Wertverschiedenheit von Mensch zu Mensch«. Nicht mehr also handelt es sich um die allem Wirklichen eignende Verschiedenheit im Sinne bloßer Individualität, um bloße Wirklichkeitsverschiedenheit, sondern um »Wertverschiedenheit«. Die bloße Wirklichkeitsverschiedenheit ist lediglich conditio sine qua non der »aristokratischen Absonderung«, die »Wertverschiedenheit« aber, ihre conditio per quam, begründet sie, rechtfertigt sie, fordert sie: »Das Pathos der Distanz soll in alle Ewigkeit auch die Aufgaben auseinanderhalten«, also nicht bloß die Individuen, sondern diese auch je nach der Hingabe an die Aufgabe. Dann also tut es die »Rangkluft« auf zwischen den »großen Einzelnen« und den »Viel zu Vielen«, der »Menge«.

Diese »Rangkluft« ist etwas durchaus anderes als selbst bloß individuelle Willkür, als Hochmut gemeiner Selbstsucht und Selbstliebe. Ruft doch gegen alle bloß individuelle Willkür selbst ein Zarathustra aus: »Was liegt an Zarathustra!« Gegen gemeine Selbstsucht erklärt Nietzsche: »Ein Grauen ist uns der entartende Sinn, welcher spricht: ‚Alles für mich'!« Und er meint, man müsse »Engländer sein«, um glauben zu können, zu nichts Höherem, als zu selbstischem Wollen, zu Selbstsucht und Selbstliebe fähig zu sein. Der Selbstliebe stellt er die Selbstachtung entgegen: »Ich wollte, man finge damit an, sich selbst zu achten: alles Andere folgt daraus.« — Aber »das ist etwas anderes, als der blinde Trieb, sich selbst zu lieben«. Selbstachtung ist der erste und ursprünglichste Grundzug aristokratischer Lebensgestaltung. Man achte auf die Gegenüberstellung des »Ich wollte« und des »blinden Triebes«. Aus ihr erhellt, daß die Selbstachtung selbst als Forderung auftritt. Diese Forderung entspringt wiederum nicht aus Willkür und Laune. Sie bedarf der Begründung und Rechtfertigung und findet sie in den Werten und der Stellung zu den Werten.

Gerechtfertigt ist Selbstachtung nur auf Grund der »Bereitwilligkeiten zu großen Verantwortungen«, auf Grund des »Willens zur Selbstverantwortlichkeit«, zu »eigenen Pflichten«. »Verantwortungen«, »Selbstverantwortlichkeit«, »eigene Pflichten« aber gründen ihrerseits allein in Werten. Und nur wenn und wo sie in Werten gründen, sind sie echt und geben den »Glauben an sich selbst«, mit dem zusammen sie die »vornehme Seele« ausmachen, die »Ehrfurcht vor sich selbst« hat, weil sie eine in Werten begründete Aufgabe und Ehrfurcht vor ihrer Aufgabe hat. Im Dienste ihrer Aufgabe, im Freisein zum »Zwecke«, zum »Werte« liegt ihre wahre Freiheit, liegt überhaupt wahre Freiheit: »Frei wovon? Was schiert das Zarathustra! Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?« Die wahre Freiheit ist aller Vornehmheit auch »die Macht über sich selbst«, die Macht über ihr »Für und Wider«, die ihre Triebe und Leidenschaften nicht etwa einfach ausstößt, sie aber »bändigt« und »am Zügel führt«, am Zügel eben ihrer Aufgaben. Darum ist alle Vornehmheit »hoch« und »hart«: »hoch«, weil sie ein Emporgehobensein durch »Aufgabe«, »Zweck« und »Wert« ist, »hart«, weil sie dem Dienste für »Aufgabe«, »Zweck« und »Wert« das ganze Leben unterwirft, alle Sucht nach »Glück« und selbstischem »Nutzen«

ihnen opfert, alles Unedle und Gemeine rücksichtslos bändigt. Der Vornehme will nichts für sich selbst und sein »Glück«, sondern alles für sein »Werk«. Und die Fülle seines Werkes will er in »schenkender Tugend« verschwenderisch verbreiten. Nur darum hat er »den Durst, alle Reichtümer in der Seele zu häufen«, um »selber zu Opfern und Geschenken zu werden«.

Das *κράτος* des *ἄριστος* ist also im tiefsten Sinne ein *ἑαυτοῦ κρατεῖν*. Der Beste ist Herrscher über sich selbst, weil er ganz Diener seiner Aufgabe ist. Das ist seine »idealische Selbstsucht«, daß er sein Selbst im Ideale, in seiner Aufgabe sucht. Nur weil er Ehrfurcht vor dem Werte hat, kann er Ehrfurcht vor seiner Aufgabe haben, und nur weil er Ehrfurcht vor seiner Aufgabe hat, kann er Ehrfurcht vor sich selber haben, kann er sich selber achten, an sich selber glauben. Seine »Macht über sich selbst«, über sein »Für und Wider« ist so weit von der Gewaltherrschaft des »Krämertums« selbstischer Glücks⸗ und Nützlichkeits⸗Rücksichten, von dem, was die »Selbstlinge« unter Macht verstehen, entfernt, daß ihm diese als Sache des Pöbels erscheint und er gerade »allem Pöbel und Gewalt⸗Herrischen Widersacher« ist. Man hat das an Nietzsches Forderung aristokratischer Lebensgestaltung auch heute noch wenig begriffen, wo doch sein Widersachertum zu »allem Pöbel und Gewalt⸗Herrischen« ganz besonders offen zutage liegen sollte. Man hat auch nicht begriffen, daß seine Forderung eben Forderung ist und als solche ein Ziel, nicht aber ohne weiteres ein Sein bezeichnet: ein Ziel, das erst durch das Tun ins Sein verpflanzt werden soll.

Diese Verpflanzung aber fordert Arbeit. Ohne sie bleiben ja auch die Werte »losgelöst« vom Tun. Sie aber dürfen nicht »losgelöst« bleiben, sondern haben »das Tun zu beherrschen und zu führen«. Das von ihnen beherrschte und geführte Tun ist eben Arbeit im Dienste von »Aufgabe« und »Ziel« am »Werke«. Und erst aus der Größe des Tuns und der Arbeit folgt auch wahre Größe des Seins in der Leistung: »Die vornehme Empfindung ist es, welche verbietet, daß wir nur Genießende des Daseins sind – sie empört sich gegen den Hedonismus –: wir wollen etwas dagegen leisten«. In der Leistung allein kommt wahre Größe an den Tag. Weil sie aber immer Werk des Wirkens, Tat des Tuns, weil sie eben Leistung geleisteter Arbeit ist, darum ist von wahrer

Größe die Arbeit so wenig zu trennen, daß es heißen kann: »Alle Großen waren große Arbeiter«. Darum dürfen wir von der »Mühsal der Heroen« sprechen. Wie sehr es sich hier nicht um ein starres, fertiges Sein, sondern um ein Ziel handelt, das erst den Wert des Seins bestimmt, das geht daraus hervor, daß es auf dem Wege der Arbeit und des Leistens kein Stillstehen und kein Ruhen gibt. Jede Leistung muß immer wieder werden zur Vorstufe neuer Leistung, ganz wie es der Bedeutung der »ewigen Aufgabe« im Sinne Kants und Fichtes entspricht. Nietzsche selbst nennt darum seine eigenen Werke auch seine »Ueberwindungen«. Jede Leistung muß durch neue Leistung »überwunden« werden. Und weil sich in jeder Leistung die Tat des leistenden Täters darstellt, so überwindet dieser in jeder Leistung auch sich selbst, indem er zu höherer Leistungsstufe emporsteigt. Das aber kann, wie ich schon früher einmal ausgeführt habe, nicht bedeuten, daß etwa damit jedes Werk durch das nächste entwertet und ungültigt würde. Vielmehr ist es im Geiste Hegels so zu fassen, daß jede »Ueberwindung« einer Leistungs- und Entwicklungs-Phase durch die folgende auch ein »Aufgehoben«-Werden durch diese und in dieser ist, oder daß, wie Fichte erkannt hat, jede echte Lösung einer Aufgabe gleich auch zur Stellung neuer Aufgaben führt, ohne darum doch aufzuhören, echte Lösung einer Aufgabe zu sein, ohne also etwas von ihrer bleibenden Bedeutung zu verlieren. Darum ist keine Leistung, sofern sie nur echte und wahrhafte Leistung ist, entwertet, trotzdem sie zur Vorstufe neuer Leistung werden kann, ja werden muß. Ja, sie kann nicht entwertet sein, gerade weil und wenn sie zu solcher Vorstufe werden kann. Wundervoll anschaulich heißt es bei Nietzsche: »Im Gebirge der Wahrheit kletterst Du nie umsonst; entweder Du kommst schon heute weiter hinauf, oder Du übst Deine Kräfte, um morgen höher steigen zu können.« Was aber im Gebiete der Erkenntnisleistung angesichts des Wahrheitswertes gilt, das gilt für alles Leisten angesichts aller Werte: Sie fordern stetigen Fortgang von Leistung zu Leistung, in stetigem Wandel und Werden ein Wachsen immer neuen Zielen entgegen: »Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt!« darf nicht der erste Beste sagen, sondern nur der, der den wahrhaft Besten als notwendige Forderung aus Wert und Aufgabe für Werk, Arbeit und Leistung begriffen hat. Ihm allein wird klar, daß es sich

hier nicht um ein Privatziel, sondern um »das Ziel der Menschheit« handelt.

Weil es darauf ankommt, die Werte nicht bloß als Werte zu erkennen, sondern im Tun darzustellen, so können auch nur die, die ihnen durch eigene Tat die kraftvollste Darstellung zu geben vermögen, Führer der menschlichen Ganzheit sein. Das ist die weitere Wendung, die die Forderung aristokratischer Lebensgestaltung notwendig nehmen muß. In ihr liegen zwei Momente: Einmal handelt es sich darum, daß der *ἄριστος* selber zwar Forderung ist, aber, gerade weil er das ist, nicht bloß Forderung bleibt. Sodann fragt es sich, welche Stellung die konkrete wirkliche Erscheinung hat, die der Erfüllung der Forderung am nächsten kommt, die den Aristokraten in der Idee am bestimmtesten als Aristokraten in der Wirklichkeit darstellt. Ihr nun wird die Führerrolle für die menschliche Gemeinschaft zuerkannt. Sie ist es, die allein das Ganze des Menschentums, den »Typus Mensch«, erhöhen kann. Dieser Gedanke, der nicht die Werte allein, sondern auch die unmittelbare Wirklichkeit angeht, weil er die Wertverwirklichung angeht, muß am konkreten Wertleben, an Kultur und Geschichte, erhärtet werden. Sonst müßte er bloße Behauptung, ja bloße Abstraktion bleiben. Um also seine Gültigkeit zu erweisen, muß gefragt werden, wie im geschichtlichen Leben bisher die Erhöhung der Menschheit erfolgt sei. Ohne solche Frage und ihre Entscheidung vermöchte man nicht zu sagen, wie sie überhaupt erfolgen könnte. Das allgemeine Kulturleben aber zeigt uns: »Jede Erhöhung des Typus Mensch war bisher das Werk einer aristokratischen Gesellschaft und so wird es immer sein: als einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Wertverschiedenheit von Mensch zu Mensch glaubt.«

Hier wird die soziale Bedeutung des aristokratischen Ideals offenbar. Gewiß trat in der »aristokratischen Absonderung« zunächst seine individuelle Bedeutung hervor. Denn jene war nicht möglich ohne die Einmaligkeit und Individualität überhaupt. Aber sofort hatte sich ja gezeigt, daß es dabei nicht allein auf die Einmaligkeit und Individualität überhaupt ankommen konnte, weil diese als Wirklichkeitsverschiedenheit allem verschiedenen Wirklichen überhaupt gemeinsam ist. Nicht in der Wirklichkeitsverschiedenheit, sondern in der »Wert-

verschiedenheit« konnte jene »aristokratische Absonderung« ihren Grund und ihr Recht finden. Damit aber war bereits ein überindividuelles Moment im Individuellen durch den Wertgedanken gesetzt. Nicht Willkür und zuchtlose Selbstsucht, sondern gerade erhöhte Selbstverantwortlichkeit und Pflichtenstrenge charakterisiert danach auch die »höchsten Exemplare« als »Ziel der Menschheit«. Darin liegt ihre »Herren«-Natur. Und das und nichts anderes, vor allem wiederum nicht Willkür und zuchtlose Selbstsucht, charakterisiert auch die so viel mißverstandene »Herrenmoral«. Die »Herren«, die »höchsten Exemplare« als »Ziel der Menschheit«, sind nichts anderes als Führer zur »Erhöhung des Typus Mensch«. Darin liegt die soziale Sendung dieser höchsten Individualitäten. Sie bilden *für sich* gewiß »eine aristokratische Gesellschaft«, auch eben *unter sich*. Aber weil die Menschheit überhaupt ohne Ziel, ohne Richtung auf Werte und Aufgaben im wahren, tiefsten und prägnantesten Sinne ebensowenig Menschheit sein kann, wie die Führerschaft nicht Führerschaft sein kann ohne Gefolgschaft, so greift die »aristokratische Gesellschaft« der Führer aus ihrem engen Kreise über auf das *Ganze der menschlichen Gesellschaft* überhaupt, um auch dieses Ganze zum *Ganzen einer aristokratischen Gesellschaftsordnung* zu gestalten. Ohne solches Übergreifen hätte dieses Ganze gerade als Ganzes nicht teil an Wert und Aufgabe, und der »Typus Mensch« bliebe bloß Gattung von Lebewesen, bliebe ohne Erhöhung über das bloße Sein. Er wäre Natur, hätte aber keine Kultur. Zur Kultur gehört unabtrennbar das Verhältnis von Führerschaft und Gefolgschaft, von Führern und Geführten. Sie ist allein möglich durch soziale Rangordnung nach »Wertverschiedenheit von Mensch zu Mensch.« Wenn an dieser Rangordnung gerüttelt wird, wenn der Aberglaube an allgemeine Gleichheit, an gleiche Rechte und gleiche Pflichten diese Rangordnung untergräbt, untergräbt er auch die Kultur. Gelangte jener Aberglaube zur Herrschaft, dann wäre es um die Kultur geschehen[1].

Man wird jetzt etwas verstehen, das für sich selbst genommen leicht mißverstanden werden kann. Gerade da, wo Nietzsche davon spricht, daß der Typus Mensch bisher immer durch eine aristokratische Ge-

---

[1] Vergleiche dazu ausführlicher und in systematischer Hinsicht meine Darstellung der »Ethik« im Bande über »Systematische Philosophie« der »Kultur der Gegenwart«.

sellschaft erhöht worden ist und allein durch sie auch künftig erhöht werden kann, und wo er diese durch den Glauben an eine allgemeine Rangordnung und Wertverschiedenheit bestimmt, fügt er hinzu, daß sie auch »Sklaverei in irgendeinem Sinne nötig hat«. Auf diesen »Sinn« aber kommt alles an. Ein primitives Denken kann sich auch Sklaverei nur primitiv denken. Er stellt sich den Sklaven am einfachsten unter physischen Ketten und Joch vor. In Wahrheit bezeichnet sie bei Nietzsche zunächst das soziale Übergreifen der »aristokratischen Gesellschaft« im engeren Sinne auf die Gesellschaft im weiteren Sinne, auf die Gesellschaft als Ganzes aristokratischer Wertordnung, zu der ja hier die Sklaverei ausdrücklich gerechnet wird, insofern von ihr gesagt wird, daß sie »Sklaverei nötig hat«. Es ist die schon bezeichnete soziale Ordnung von Führerschaft und Gefolgschaft im Sinne des sozialen Kulturganzen. Zu diesem Sinne der »Sklaverei« kommt noch ein anderer Sinn, auf den bereits A. Riehl hingewiesen hat [1]. Er betont sehr treffend, daß Nietzsche überhaupt die »Sklaverei« tief innerlich denkt. Wie richtig das ist, dürfte schon aus den bisherigen Ausführungen erhellen. Aber es kommt noch etwas hinzu, was gerade Riehl besonders hervorgehoben hat. Er deutet im Zusammenhange mit der Besprechung eines auch von mir vorhin schon in anderem Zusammenhange herangezogenen Nietzsche-Wortes von den »Selbstüberwindungen« darauf hin, daß Nietzsche von einer »Sklaverei« »in feinerem Verstande« redet und damit eben die stetige »Selbstüberwindung des Menschen« meint. Wir verstehen das sofort aus allem, was wir bereits über das Verhältnis von Tun und Wert, über den Fortgang von Aufgabe zu Aufgabe, von Leistung zu Leistung wissen, und wir begreifen, daß diese »Sklaverei«, so paradox es klingen mag, das Verhältnis der »Herren« und Führer auch zu sich selbst und zu ihrer Aufgabe bezeichnet und zwar um so mehr, je größer ihre Selbstverantwortlichkeit, ihre Hingabe an ihre Aufgabe und damit ihre Strenge gegen sich selbst ist. Sie ist gerade die »Hoheit« und »Härte« der Vornehmheit auch gegen sich selbst, das stetige Sich-selbst-Überwinden im Dienste von Wert und Zweck, von Aufgabe und Ziel, das Ersterben aller Niedrigkeit, um höher zu werden, um Wert und Zweck, Ziel und Aufgabe entgegen-

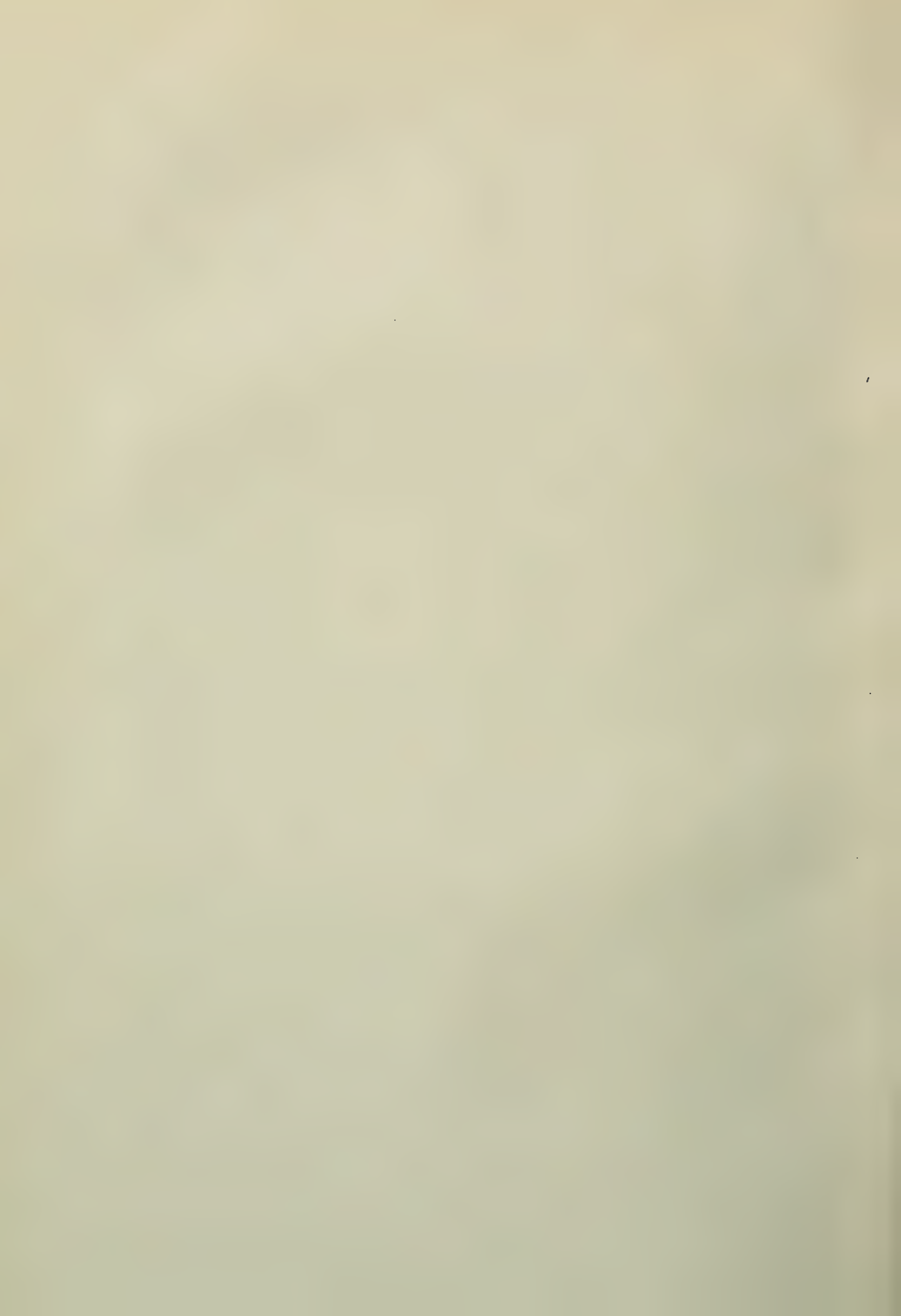
[1] A. Riehl, Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker, S. 91.

zuwachsen, wie es schon Goethe in seinem »Stirb und Werde!« bezeichnet hat.

Gerade der Vornehme, der Führer aristokratischer Gesellschaft also lebt solches »Stirb und Werde!« dem Ganzen der Gesellschaft vor, und allein dadurch kann er diese mit emporheben, kann er Führer sein im Ganzen der Gesellschaft, die, indem sie ihm dient, ihm folgt, selbst Anteil gewinnt an der Herrschaft der Werte auch über ihr Leben. Dadurch wird das menschliche Gemeinschaftsleben als Ganzes mit Sinn und Wert erfüllt, sodaß jeder Einzelne an seiner Stelle eine selbst einmalige Wertbedeutung, und sei es auch im bescheidensten Umfange, erlangt und nicht bedeutungs- und wert-leer bleibt. So vereinigt gerade das aristokratische Ideal Wertindividualität und Wertsozialität durch Wertverschiedenheit zum einheitlichen Ganzen eines »neuen Adels« und der Erhöhung auch des Typischen der Menschheit, des »Typus Mensch« überhaupt.

Diese nimmt bei Nietzsche wiederum eine scheinbar rein biologische Wendung, wenn er von der Züchtung des »neuen Adels« redet, oder wenn er ausdrücklich auf die Frage der Rassen und Rassenzüchtung eingeht, oder wenn er die bekannte Forderung stellt, daß wir uns »nicht fortpflanzen, sondern hinaufpflanzen« sollen. Allein gerade dieses »Hinaufpflanzen« zeigt, daß diese Gedanken nicht in der rein biologischen Sphäre verbleiben. Der Unterschied von dieser wird gerade durch die Gegenüberstellung von »Fortpflanzen« und »Hinaufpflanzen« besonders deutlich bezeichnet. Gewiß kehrt Nietzsche auch mit dieser seiner Forderung zum Leben zurück, wie er von ihm ausgegangen war. Aber er kehrt zu ihm zurück, nicht um im Sinne des Biologismus vom Leben aus Aufgaben und Ziele herzuleiten, sondern um von Werten aus an das Leben Aufgaben zu stellen und ihm Ziele zu weisen. So ist auch ihm jetzt das Leben, um einen Ausdruck Rickerts anzuwenden, nur »Bedingungsgut« für deren Verwirklichung. Das Leben zum Richtmaß von Lebensaufgaben machen, wie der Biologismus es will, das ist eine petitio principii, die, weil man aus dem bloßen Leben alle beliebigen und unter sich entgegengesetzten Lebensaufgaben ablesen könnte, zu beliebig vielen Widersprüchen führen müßte, wofür die von Rickert hervorgehobenen Typen die charakteristischsten Beispiele sind. Etwas anderes ist es, das Leben selber zum

Richtmaß von Lebensaufgaben machen, etwas anderes, an das Leben Aufgaben stellen. Mag Nietzsche oft auch beides nicht streng geschieden haben, seine letzte und beste Absicht ging auf das zweite. Diese Absicht liegt auch in seiner nur dem Klange nach, nicht aber dem Sinne nach biologistischen Forderung des »Hinaufpflanzens«. Sie ist eine Forderung, die aus dem aristokratischen Ideale folgt. Daß er mit ihr ein Problem von großartiger Tragweite bezeichnet hat, kann schon von Platon her deutlich werden. Unter seinen Gesichtspunkt rückt Nietzsche gewiß auch biologische Fragen, wie die der Rassen und der Rassenzüchtung. Aber sie treten ihm gerade unter dem Gesichtspunkte jenes Problems in das Licht des Gedankens: »Alles Gute ist Erbschaft«. Notwendig mußte sich ihm aber jenes Problem ergeben, gerade weil er klar erkannt hatte, daß die Welt der Werte und die Welt der Wirklichkeit nicht zusammenfallen, daß aber beide zusammenkommen müssen, weil die Werte selber das Tun fordern, um nicht »losgelöst« von ihm in leerer Abstraktion zu bleiben, daß beide also zusammen kommen müssen in der Wertverwirklichung.



# VIER GEDICHTE AUS EINEM BUCH »DER RHEIN«

DEM ANDENKEN FRIEDRICH NIETZSCHES

VON ERNST BERTRAM



I.

## BODENSEE

O Ruhe, Gottes Amt! O Glück, o Spiegel,
Draus unser Land gebadet sich empfängt
Zu leisrer Lieblichkeit. O gute Flut.
Ruhe, du eins mit dem Himmel, atmendes Schwingen
Deiner gebreiteten Welle, Meer der Mitte,
Fast schon unendlich, süß annoch umufert,
Ruhe, geliebteste Flut!

Du lässest gleiten
Gewoben willige Segel
Aus Müdigkeit und Glück, und überlangsam
Heimkehren zur mütterlichen
Der Hafenmuschel
Die milchigen Perlen des Tags.

Du duldest Furchen
Durch deiner Grüne
Marmorschaum,
Und flüchtige Wolken
Rauchen nur leicht
Überhin deiner Wölbe.
Am Sommer deines Gehänges
Lockt alte Sonne
Alljugendfreundlich
Aus treuem Laub
Die Pfirsich-Ebenbilder.

Und frommem Spiegel
Aus Überferne
Weissagen künftigen
Des Gestirns Aufgang
Unalternden Eises
Die seligen Häupter des Schicksals.

---

## II.

## KREUZGANG IN BASEL

Lautlos saust der Strömende tief. Im schweigenden Himmel
Sausen mit taubenem Flug kreisend die Adler des Herrn.
Leis dem Gewölb antönen die ebnen Schritte der Freunde,
Deren heimlichen Tausch ewig die Erde vernimmt.
Ruhigen Wortes schuf der Meister den Meister von morgen,
Vor dem sanften Gespräch sanken die Säulen der Welt.

---

## III.

## ERASMUS IN BASEL

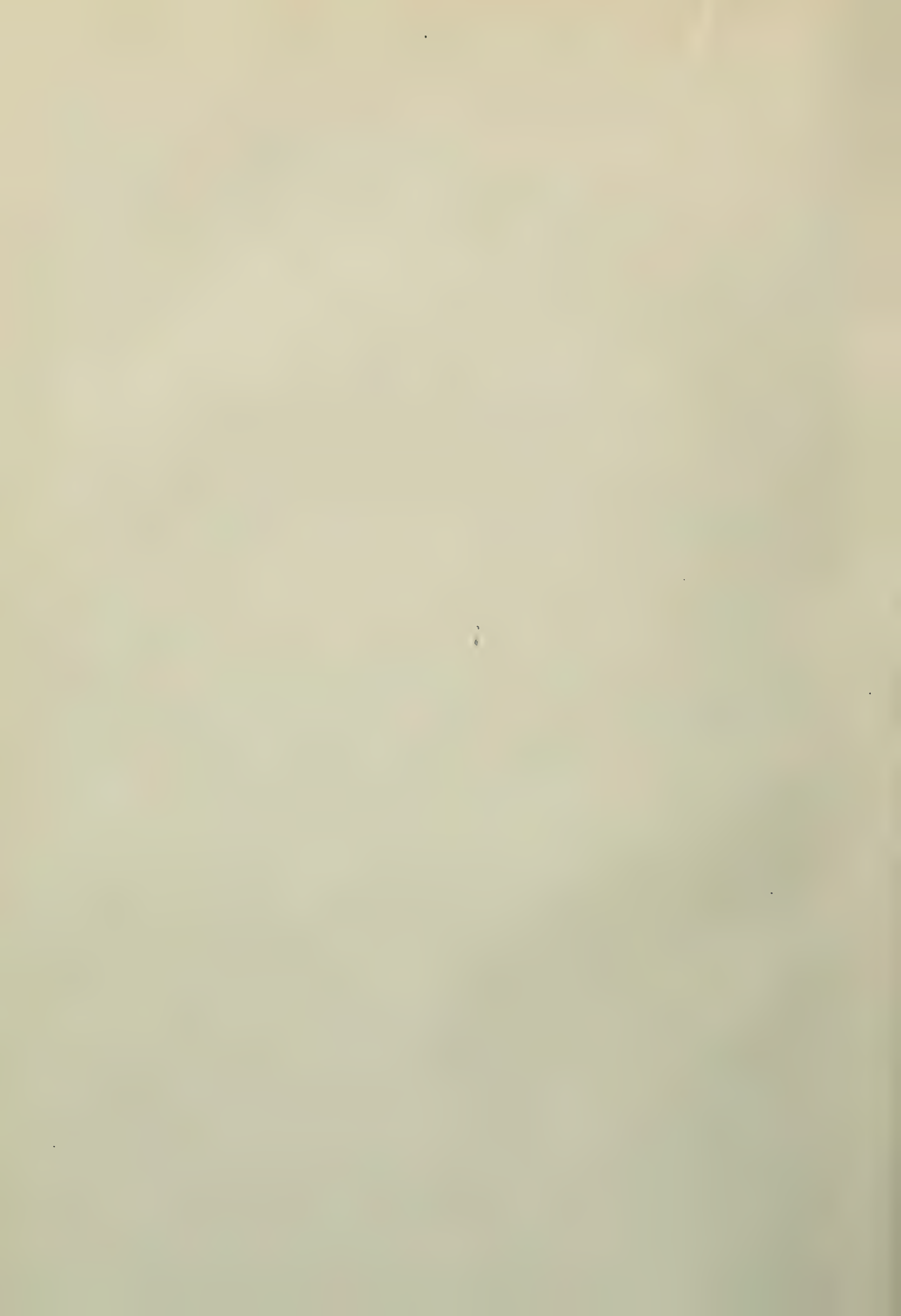
Zu weise war Dieser zu dienen dem neuen Bilde des Herrn,
Das allzu gewaltig der flammende Mann verkündigt:
Andern nur Götzenbilderdienst hieß er
Die heiße Not mit kühlem Essigmund
Und verachtete klugen Hauses die gralgeboren
Hoch suchende die Gottesritterfahrt
Im Tannicht ihres Irrens. Denn Bücher bewiesen,
Kein neuer Heiland jemals verjungfraut
Sich neuen Heils, und es frommt kein Kreuzzug
Zum hohlen Grabe der Lüge. Weise nur,
Weise allein waren die Alten. Zu weise du:
Weh dir! Aus vielen alten Worten schufst du klug
Das fürchterlichste Götzenbild: den Gott »Vielleicht«.

---

IV.

## KÖNIGSTUHL ZU RHENSE

Der Welt vier Winde sammeln Schall des Horns,
Wann wieder not dem Reich ein fürstlich Haupt.
»Stuhl ist gerichtet: wählt den Herrn der Zeit!«
Der wählt sich nicht. Er kommt, und ungekürt
Trägt er den Reif des Cäsar und das Amt.
Der Sessel morscht im ungetreuen Feld.
Das Reich zerwest. Im Winde sucht das Horn:
O Volk. O Amt. O Haupt...

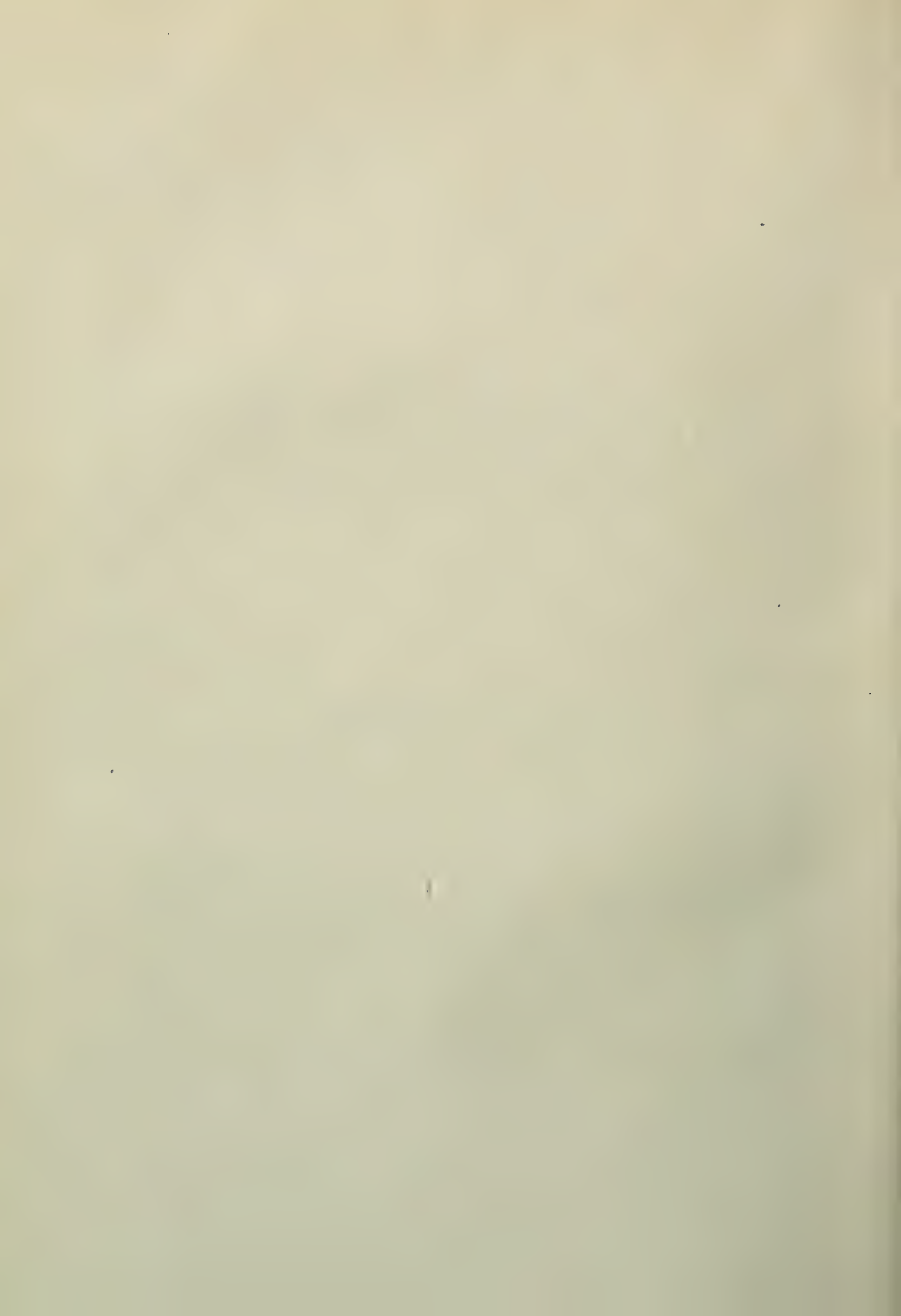


# DAS GEFLECHT DER TRIEBE: SELBSTBEREICHERUNG UND SELBSTERWEITERUNG

VON KURT BREYSIG

## INHALTS=ÜBERSICHT:

Lustvermehrungstrieb. Ausformung neuer Kräfte: Macht, Werkzeug, Zauber. Ihr Ursprung nicht im Selbsterhaltungs=, sondern Selbsterweiterungstrieb. Gegensatz von Selbsterhaltung und Selbsterweiterung. Halbgeschichtliche, nicht rein gedankliche Ausformung dieser Grundbegriffe. Neben= und Nacheinander von Selbsterhaltungs= und Selbsterweiterungstrieb. Vorläufige Umgrenzung des Begriffs Trieb. Verflechtung von Leib und Seele im Selbsterhaltungs= und Selbstbefriedigungstrieb. Anteil des Leibes am Selbsterweiterungstrieb. Gegensatz von Selbstbereicherung und Selbsterweiterung. Schaffensdrang. Tatendrang. Begründung der Triebhaftigkeit dieser gesellschaftsseelischen Wurzelerscheinungen im Einzelmenschen. Seitenstücke des Tier= und des Leibeslebens: Zeugung, Kampf, Macht, Hingabe, Werk. Identität der gesellschaftsseelischen mit den Tier= und Leibestrieben. Gleiche Verflechtungen. Selbsterhaltung und Kampftrieb. Selbsterhaltung und Machttrieb. Der Erwerbstrieb. Kluft zwischen Erwerbs= und Machttrieb. Wertabstand zwischen Selbsterhaltungs= und Lusterhöhungstrieb einerseits, Macht= und Schaffenstrieb andererseits. Unbewußt geschichtliche Wertung von Macht= und Erwerbstrieb.



Jede Auseinandersetzung mit der Geschichts- und der Gesellschaftslehre von Karl Marx und vom Neumarxismus wird zunächst darauf ausgehen müssen, nachzuweisen, wie unzulänglich der Beweis ist, den beide dafür erbracht zu haben glauben, daß alles Dichten und Trachten des Geistes zureichend aus dem wirtschaftlichen Sein und Tun der Völker, d. h. aus der Angewiesenheit ihres körperlichen Daseins auf die Gegebenheiten der Natur zu erklären ist. (Die gröberen Fassungen dieser Herleitung bei den Gegnern von Marx, die mit Ausdrücken wie Magenfrage, Futterplatz und dergleichen die Ebene dieses Streites recht getroffen zu haben glauben, reichen an die Feinheit und den wahren inneren Kern dieser Auffassungsweise bei Karl Marx bei weitem nicht heran.)

Aber dabei kann es sein Bewenden nicht haben. Es tut sich sogleich die zweite bei weitem zusammengesetztere Frage auf: ob nicht auch die Radizierung allen staatlichen Geschehens in die wirtschaftliche Unterschicht ganz im selben Sinne angreifbar ist.

Um sie im Kern zu treffen, erscheint es notwendig, die einzelnen Formen des Ichtriebes, die vom Erwerben hier, vom Streben nach Macht dort eingegeben sind, in Beziehung zu setzen und so wenigstens einen Teil des Stammbaums aufzustellen, der für das Geflecht der Triebe als gültig nachzuweisen ist, in das nicht auf dem Wege der begrifflichen Zerlegung, sondern der erfahrungsmäßigen Nachzeichnung der Ichtrieb als solcher zerlegt werden muß.

Alles Wirtschaftsbedürfnis kann auf den Selbsterhaltungstrieb des Einzelichs zurückgeleitet werden, alles Handeln in Staat und Stand muß, wenn nicht ausnahmslos, so doch überwiegend auf einen Selbsterweiterungstrieb des Einzelichs zurückgeführt werden.

Indem das Ich durch Einnahme von Nahrung, durch Schutz gegen die Unbilden der Witterung — Kleidung, Wohnung — sich zu be-

wahren trachtet, will es nicht mehr als seinen Zustand erhalten. Und kein Überfluß in allen diesen Dingen hat letzten Endes ein wichtigeres Ziel als diese Erhaltung mit Inbegriff aller Fürsorge für die Zukunft, aller Sicherung gegen unvorhergesehene Zwischenfälle.

Doch das Ich kann weitergreifen, ohne damit den Bezirk körperlichen, stofflichen Begehrens zu verlassen, und aus dem Selbsterhaltungstrieb wächst der Lustvermehrungstrieb hervor: reckt sich das Trachten nach Nahrung über den Zweck, den Hunger zu stillen, hinaus zu dem der Lust an Überfluß, an Güte, an Feinheit von Speise und Trank, von Haus und Kleid, so überschreitet es sonder Zweifel die Grenzen der Aufrechterhaltung des eigenen Wohls und will Vermehrung, will Steigerung dieses Wohls. Aber noch findet nichts anderes statt als ein Ein-, ein Insich-, ein Ansichziehen von Erdengütern: das Ich bleibt Empfänger.

Aber schon indem das Ich noch dabei verharrt, sich an Gütern bereichern zu wollen, ein Mehr an Gütern zu empfangen, schreitet es dazu, die eigene Kraft, die nach diesen Gütern langt, zu verstärken; es spannt die Kräfte anderer an, um seine eigene zu vermehren — das ist, es erweitert seine Macht; es trachtet danach, die Schutzmaßnahmen zu seiner Selbsterhaltung, die Möglichkeiten seiner Lustvermehrung zu vermehren, zu verfeinern — d. h. es verstärkt die Kräfte seines Geistes, insonderheit seiner Vorstellungs- und seiner Verstandeskraft, die eine um — etwa durch Zauber und Zauberheilung, durch Geisterdienst, durch Gottesglauben — sich, sei es in Liebe, sei es durch Zwang die Bundesgenossenschaft höherer Gewalten zu erwerben, die andere, um — etwa durch Werkzeug, durch Waffen, durch Wort — den Kampf wider Natur und Feinde erfolgreicher zu führen, und endlich wieder die Vorstellungskraft zu verwenden, zu steigern, um Zauber, Beschwörung, Verehrung der höheren Gewalten — etwa durch Ton, durch Tanz, durch Lied, durch Bild und Bildnerei — wirksamer zu machen.

Aber so gewiß die Anwendung aller dieser neuen Entfaltungen der Selbstauswirkung von dem Selbsterhaltungstrieb in seinen Dienst genommen worden ist, — nebenher auch von dem Lustvermehrungstrieb, der durch sie nur neue Pforten des Genusses und der Einverleibung erhält, so kann ihr Wesen, so wenig wie ihr Ursprung, im mindesten

nicht zureichend durch diesen Zusammenhang, der recht eigentlich ein geschichtlicher ist, erklärt werden. Sie allesamt, Macht und Glauben und Forschung und Kunst, sind Kinder einer anderen Mutter als der Selbsterhaltung; sie sind geboren von der Selbsterweiterung.

Alle Tätigkeiten, alle Handlungsweisen, die dem Selbsterhaltungstrieb als solchem unmittelbar und wer kann sagen, wie viele Jahrtausende, allein gedient haben, bewirken ein Aufnehmen, wollen den Lebensvorgang des eigenen Leibes durch die Einführung von dienlichen Stoffen im Gange erhalten oder seine Störung verhindern, wollen Stoffverlust ersetzen oder verhüten.

Alle Tätigkeiten aber, die auf Selbsterweiterung abzielen: aller Machtgewinn, alle Schöpfung von Geistesgütern bedingen im Gegenteil an sich Stoffverlust durch den Kräfteaufwand, den sie nötig machen, nicht Stoffgewinn. Sie sind Ausgabe, nicht Einnahme. Sie beruhen auf Kraftüberfluß, Stoffausströmen, auf Verschwendung, nicht auf Kraftersparnis, Stoffeinverleibung, nicht auf haushälterischer Sorge. Sie entspringen dem Drang nach Entspannung, nach dem Freiwerden überschüssiger Kräfte, nicht der Angst um wiedereinzubringende Kraft und Stoffverluste. Sie finden im Leben des tierischen — wie menschlichen — Leibes ihr Seitenbild nicht in der Ernährung, sondern in der Erzeugung[1].

Ganz gewiß sind die Anlässe für alle Auswirkungen des Selbsterweiterungstriebes in den Bedürfnissen des Selbsterhaltungstriebes zu suchen, aber ebenso gewiß weisen ihnen diese nur Ziel und Gegenstand, und können nicht als seine vollgiltigen Ursachen angesehen

[1] Den Detumescenztrieb der Physiologen in die sozialpsychologische Erwägung als »positives Bedürfnis« eingeführt zu haben, ist Oppenheimers (Reine und politische Ökonomie [2] 1911, S. 15) Verdienst, nur daß er, wie ich glaube, nicht mit Recht ihn auf den zu Kunst und Forschung führenden Spieltrieb eingrenzt. Auch daran, daß er Bedürfnis und Trieb gleichsetzt, nehme ich gleichmäßig aus biologischen, soziologischen und geschichtsphilosophischen Gründen Anstoß. Doch gehört eine Auseinandersetzung hierüber nicht in den hier vorliegenden Zusammenhang. Nur dies eine sei herausgehoben: daß die Gleichsetzung von Bedürfnis und Trieb eine — bewußte oder unbewußte — Bevorzugung aller Ursachen- vor aller Zweckdeutung in sich schließt, der durchaus nicht Recht gegeben werden kann. Die Bevorzugung in diesem Fall ist sicher unbewußt, da Oppenheimer (vgl. S. 19) sich wenig Sorgen um die Auseinandersetzung von Ursachen- oder Zweckauslegung des Geschehens macht.

werden; sie mögen auf die ganz anders geartete Kraft des Selbst-erweiterungstriebes richtunggebenden, aber nicht bewegenden Einfluß ausgeübt haben.

Mit aller Absicht ist schon für die erste Abgrenzung dieser beiden Teilbegriffe, in die aller Ichtrieb der Einzelmenschen zu zerlegen sein wird, nicht eine rein begriffliche, sondern eine halbgeschichtliche Form gewählt. Es würde diesen Formeln ein dem Ausdruck nach viel höherer und geformterer, zugleich dem Inhalt nach ein entschiedenerer und geschlossenerer Anblick gegeben werden, wenn sie, wie aus dem freien Gedanken erschaffen, einander gegenübergestellt würden: der Selbst-erhaltungstrieb hier als der auf die Bewahrung des Ich gerichtete, der Selbsterweiterungstrieb als der auf die Kraftauswirkung, Kraftausströmung gelenkte Ichtrieb dort. Aber jede geschichts- oder, wenn man will, menschheitswissenschaftlich gerichtete Forschung wird gerade an solchen scheinbaren Selbständigkeiten und Unabhängigkeiten Anstoß nehmen. Und auch in den Begriffswissenschaften ist es nicht Aufgabe des Forschers, auf Reinheit und Klarheit der Gegensätze hinzuarbeiten, wenn gerade Übergänge und gegenseitige Abhängigkeiten, ja Abstammungen vorliegen.

Dies aber ist hier im höchsten Maße der Fall. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß der Mensch der frühesten Urzeit, in die auch nicht das leiseste Licht ur- oder vorgeschichtlicher Überlieferung hineinleuchtet, also jahrtausendelang seinen Kraftüberschuß bei weitem überwiegend dazu verwandte, um sein Selbst zu erhalten. Doch wird man darum nicht sagen dürfen, daß der mit solchem Kraftüberschuß verbundene Selbsterweiterungstrieb nicht vorhanden gewesen sei. Weit eher ist anzunehmen: er habe sich außer jenem Aufgehen in den Zwecken der Selbsterhaltung spielend, d. h. unstet und den Zweck wechselnd, verausgabt, etwa im gleichen Sinne, wie das Tier spielend Kraft verausgabt, etwa wechselnd dieses oder jenes Tun steigernd und höhend.

Und weiter: im späteren Verlauf, wenn der Selbsterhaltungstrieb, Ergebnis zu Ergebnis häufend, stetiger, zielstrebiger werdend, endlich seine Aufgabe voll erfüllen konnte, wenn der von ihm sich abspaltende Lustvermehrungstrieb ein Mehr, ein Besser der Bedürfnisstillung des Selbsterhaltungstriebes zu erreichen verstand, dann mag die Zeit erfüllt gewesen sein, in der der Selbsterweiterungstrieb zu selbständigem

Wirken erwachend, mehr als Spiel oder, daß ich so sage, beständigeres Spiel zu treiben anfing. Daß er zuvor schon vorhanden, daß er bis in das tierische Dasein zurückverfolgt werden kann, davon soll später die Rede sein; zur vollen Auswirkung und Ausgestaltung eigener Betätigungsformen mag er erst in diesem späten Zeitpunkt, d. h. in der frühesten geschichtlichen Urzeit, gekommen sein.

Auch dann noch mag er eine Zeitlang in dem alten Dienerverhältnis zum Selbsterhaltungstrieb verharrt sein, sein Ahnen, Forschen, Bilden und erst recht sein Herrschen und sein Lieben, wenn nicht ihm untertan gemacht, aber an sein Bedürfen geknüpft haben. Doch wäre jetzt so falsch wie zuvor, ihn lediglich als Auswirkung des Selbsterhaltungstriebes, sein Leisten als durch diesen verursacht anzunehmen, denn er ist anderer Herkunft, anderen Wesens als er.

Und daß er anders geartet ist, wird offenbar, sobald sein Wirken in das helle Licht der Geschichte, der Völkerkunde und hier und da auch der Vorgeschichte tritt. Es war die Aufgabe anderer Untersuchungen, nachzuweisen, daß zwei der wesentlichsten Formen des Urzeitglaubens nicht abgeleitet werden können von den Nützlichkeitserwägungen des Ernährungs- und also des Wirtschaftsbedürfnisses, sondern daß sie sich als freies Spiel des Geistes darstellen. Das aber heißt, in die Sprache dieser neuen Betrachtungsgruppe übertragen, nichts anderes, als daß sie nicht Auswirkung des Selbsterhaltungs-, sondern des Selbsterweiterungstriebes sind. Das Ich, das immerdar schon danach trachtet, überschießende Kraft in freiem Spiel auszuströmen, stieß die Pforten des Geistes auf und ergoß sich in die Gebilde seines Glaubens — wie seines Bildens, wie seines Forschens.

Daß es geschah in Anknüpfung, zuweilen selbst in gänzlicher Hingabe an die längst gewohnten Werke des Selbsterhaltungstriebes, darf nicht wundernehmen: aber ebenso unwiderleglich lehrt die unbefangene Betrachtung so früher, wie der in jenen Untersuchungen beleuchteten Glaubensweisen, daß sich in ihnen das erste Blühen der ersten Bildnerkraft des Geistes regt. Geist aber ist in sich der Gegensatz zum Selbsterhaltungstrieb. Dieser ist Not, dieser ist Angst, dieser ist Sorge; der Geist aber ist Verschwendung, ist strömendes, ist üppig quellendes, nicht sparsam verhaltenes, ängstlich nach Hilfe, nach Nahrung Umschau haltendes Leben, Selbsterhaltung ist Hungern, ist Betteln, der

frei schaffende Geist ist Schenken, ist Geben, ist also Selbstausströmung, Selbstausgabe, Selbsterweiterung des Ich.

Eine Zwischenbemerkung sei gestattet: wenn hier vom Triebe im Sinne einer gesellschaftsseelischen Grundkraft im Einzelmenschen die Rede ist, so soll und kann hier nur ein Vorläufiges gemeint sein: eine Gesamtrichtung des wollenden, begehrenden, handelnden Ichs nach einer bestimmten Seite hin. Der Begriff muß an dieser Stelle eingesetzt werden, ohne daß die für jede endgiltige Umgrenzung unentbehrliche Auseinandersetzung zwischen der hier allein ins Auge gefaßten gesellschaftsseelischen Forschung mit der Einzelseelenkunde erfolgt. Nur dies sei erklärt, daß zwar eine Grundkraft angenommen wird, die das Ich nach der Seite der Selbsterhaltung, eine andere, die es nach der Seite der Selbsterweiterung treibt, daß aber für die Gesellschaftsseelenkunde als faßbare Unterlagen für diese Annahme nur die inneren Begehrungen und Entschließungen und die äußeren Handlungen des Ichs vorliegen. Diese können unzweifelhaft in solche geschieden werden, die ganz oder überwiegend der Selbsterhaltung, und in solche, die ganz oder überwiegend der Selbsterweiterung in dem hier obschwebenden Sinne dienen. Es soll durchaus nicht zugegeben werden, daß Trieb nun etwa nur als ein allgemeines Merkmal gelten soll, nach dem das Denken und Handeln als auf Selbsterhaltung oder auf Selbsterweiterung gerichtet, geschieden werden soll. Es wurde bisher der Trieb als selbständig abzusondernde drängende Kraft angenommen, aber als solche lediglich unterstellt.

Aber es ist möglich, weiterzukommen. Es führen von diesen Feststellungen der geistig-geschichtlichen Oberfläche rückwärts Wege genug. Vor allem muß zugegeben werden, daß Leib und Seele als Quellen und als Ziele in diesen beiden Gruppen gesellschaftsseelischer Gedanken und Handlungen seltsam verflochten auftreten. Kein Zweifel, der Selbsterhaltungstrieb ist ursprünglich durchaus wie vom Leib eingegeben, so auch auf das Wohl des Leibes gerichtet. Alle seine bewußten Handlungen können mindestens in der Urform als Fortsetzungen, Steigerungen, Erweiterungen der noch instinktiven, noch vorbewußten Handlungen des Leibes gelten. Das Gleiche gilt von dem aus dem Selbsterhaltungstrieb erfließenden Lustvermehrungstrieb, der das Ich nicht allein bewahren, sondern ihm Lust verschaffen will. Aber

gerade er wächst, sobald der andere Zweig der Ichauswirkung, der Selbsterweiterungstrieb, köstliche Blüten des Geistes treibt, auch in dieses Reich hinein. Auch geistige, auch seelische Genüsse werden — solange sie nur empfangen, nicht geschaffen werden — Gegenstand, Ziel und also auch Wirkungsfeld des Lustvermehrungstriebes. Man kann sagen, alles Genießen, gleichviel ob leiblichen, seelischen, geistigen Ursprungs und Mittels, dient dem Lustvermehrungstrieb.

Ingleichen kann der Selbsterweiterungstrieb, so wenig er auf den Leib gestellt ist, nicht anders entstanden gedacht werden, als aus einem überwallenden Gefühl von Leibesstärke, aus einem Überschuß auch von Leibeskraft. Und wirkt er sich auch in Taten und Schöpfungen aus, die am seltensten den Leib zum Zielpunkt nehmen und sein Wohl und Wehe, wie bei dem Täter selbst, so bei den von ihm Bezwungenen oder Beschenkten, zumeist gänzlich außer acht lassen, sein Wollen ist doch nur, wie sein Ursprung, denkbar aus überschießender Kraft des Leibes. Nur der Starke kann Herrscher von Menschen durch die Tat, kann Schöpfer von Gebilden im Geist sein.

Doch sei nach diesen beiden Unterbrechungen der Faden der leitenden Untersuchung wieder aufgenommen, der dem Ziel einer Feststellung von Wesens- und Wirkensformen des Selbsterweiterungstriebes zuläuft. Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung können zusammengefaßt werden unter dem weiteren Begriff der Selbstbereicherung, denn beide trachten, sei es stoffliche, sei es zuletzt auch seelisch-geistige Güter, in den Umkreis des Ichs einzusaugen, einzuschlürfen, seinen Innen-Bau anzureichern. Die Selbsterweiterung, als aus dem Drang überfließender Kraftfülle, aus dem Bedürfnis der Kraftentladung geboren, steht nicht den Einzelformen der Selbsterhaltung und der Selbstbefriedigung, sondern dem sie beide umfassenden Selbstbereicherungstriebe gegenüber, insofern sie nicht Stoff oder Abbild des Stoffes in sich einziehen, dem Ich einverleiben, sondern Kraft ausströmen, also auch Stoff verschwenden will.

Will man nun aber alle die Fülle der Ichauswirkung, die das gewordene Leben der Menschheit hat ausquellen lassen, in Formen und Formengruppen ordnen, so ergibt sich auch auf dieser Seite ein ganzer Stammbaum von Trieben. Zunächst müssen Schaffensdrang und Tatendrang geschieden werden, so mannigfach sie sich auch im einzelnen

Tun des Ichs durchflechten. Der Tatendrang, der Drang nach handelndem Sichausgeben des Ich ist der einfachere, rohere, aber vielleicht der heißere, stärkere. Sein Gegenüber, der Schaffensdrang, ist zwar der Triebkraft nach gewiß nicht minder ichmäßig als der Tatendrang, er geht aus von der Freude des Wirkens, des Handelns, ganz wie jener. Aber er ersättigt sich erst an dem Erzeugnis seines Wirkens, am Werk. Alles geistige Schaffen, alles Erzeugen von Gebilden des Glaubens, des Forschens, des Bildens ist dieser Art, während der Tatendrang sich zunächst schon in seiner Auswirkung, in seiner Betätigung befriedigt. Doch kann auch er, bei weiterer Entwicklung, auf ein Gewirktes, ein Gebild sich richten. Auch der im engeren Sinne, in Staat oder Wirtschaft, Handelnde kann überwiegend von der Freude am Werk, an einem Gebild etwa der Staatsverfassung oder der Wirtschaftsform vorwärtsgetrieben sein. Rousseau, wenn er den Polen einen Ratschlag für ihre Staatskunst, oder wenn er der Insel Korsika eine Verfassung gab, war in diesem Sinne werktätiger und werkfroher Staatsmann, gerade weil ihm nie in den Sinn gekommen wäre, Minister in Polen oder Korsika zu werden. Er war auch in diesem Teil seines Wirkens, wie als Staats- und Gesellschaftslehrer, als Dichter, von Freude am Werk beseelt. Auch der werktätige Staatsmann schlechthin wird solche Freuden spüren, von ihnen vorwärts getragen werden. Doch muß hier ein tiefer Unterschied festgestellt werden. Der rechte auf Tat gestellte Staatsmann oder Volkswirt wird allerdings tausendmal von seiner Liebe zum Werk sprechen; sein Antrieb, sein Preis, seine Lockung ist nur die Tat, das Wirken selbst und nicht das Werk.

Der Tatendrang will nicht das Werk, sondern sich selbst, die Tat schlechthin. Dem Täter ist der Wunsch durchaus nicht fremd, ein Gebild zu schaffen, ein Gebild, das freilich nicht aus Ahnung, Forschung oder Kunst besteht, sondern aus einem Menschengefüge, aber er schafft es nicht um dieses Werkes willen, sondern um sich den Spielraum und den Gegenstand für neues Tun, neue Taten zu gewinnen. Bismarck schuf nicht das Deutsche Reich um dieses Reiches willen, sondern damit er dieses Reiches Lenker, Schützer, Täter sei. Dieser Beweggrund greift sehr wohl auch in den Bezirk des geistigen Schaffens über: alle Propaganda oder alle nur auf Propaganda gestellte Ausgestaltung

von Glauben, Forschung, Kunst ist dieser Art. Doch kann diese Ausnahme so wenig wie jene andere der auf das Werk abzielenden Tat das Gesamtgefühl verändern.

Mit aller Absicht war bisher, wenn vom Tatendrang gesprochen wurde, nur von solcher Tat die Rede, die mit Gewalt dem Ich den Willen anderer unterwirft. Und doch ist der Gewalttrieb nur eine Form der Auswirkung dieses Dranges und kann als Kampftrieb auf Streit, auf Dreinschlagen an sich gestellt sein, kann als Machttrieb auf weitere, auf dauernde Ergebnisse gestellt sein. Aber Tat kann auch einen ganz anderen, scheinbar entgegengesetzten Weg einschlagen und die Kraft des Ichs nicht an Streit und Macht setzen, sondern sie verströmen lassen wollen, daß andere an ihr teil haben. Und wiederum kann diese Hingabe — als Unterordnungstrieb — auf Unterwerfung des eigenen Ichs unter den Willen eines andern zielen; oder er kann als Gemeinschaftstrieb die Kraft seines Ichs liebend in anderer Wohl aufgehen lassen.

Man wird diese dürre Skizze, deren Ausführung durchaus nur Aufgabe einer ausgeführten Gesellschaftsseelenkunde sein kann, bemängeln, ihrer Vielgliedrigkeit wegen und vielleicht vorzüglich um der Häufigkeit der Filiationen ihres Triebstammbaumes willen. Dabei ist noch dort und hier ein wesentlicher Ast der Verzweigung übergangen: so die einfachste Art des Tatendranges, die auf Tun schlechthin gestellt ist, die nur Tätigkeit als solche will und noch der Prägung in eine eigentliche Form entbehrt, so, wovon später gesprochen werden soll, der Erwerbstrieb, der über die Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung hinausreichend, sich als eine abgeleitete und verhüllte Form des Machttriebes erkennen läßt. Was aber den Einwand einer allzu verästelten Vielfältigkeit angeht, so würde man ihn vielleicht so begründen können: es mag durchaus erlaubt sein, alle die Formen tätigen Lebens nach solchen oder ähnlichen Gruppen zu ordnen; aber es ist nicht angängig, diese Erscheinungsformen auf Triebe, d. h. in den Gründen des Unbewußten wurzelnde Urkräfte der Seele zurückzuführen.

Und doch ist gerade dieses entscheidende Merkmal an allen bisher mit dem Begriff Trieb gekennzeichneten Formen menschlichen Tuns erweislich zu machen. Ein Sinnbild, ein Vergleich wird dies besser als

jede umständliche — nebenher vielleicht sehr schwierige — Einzelbeweisführung dartun. Es ergibt sich als möglich, den ausgezacktesten, den geprägtesten dieser Triebe einer Triebkraft des menschlich-leiblichen vorgeistigen, ja fast des vormenschlich-tierischen Daseins zuzuordnen, an deren Ursprünglichkeit nicht zu zweifeln, deren Unbewußtheit vollends außer Frage steht. Aller Schaffenstrieb findet in seiner an das Werk hingegebenen Zielstrebigkeit ein Seitenstück in dem mütterlichen Trieb, in dem Verhalten schon des tragenden, gebärenden, säugenden Muttertieres zu seinem Jungen. Sicher bleibt wie schon der zeugende Vater, so ins Allgemeine gesehen der schaffende Mann hinter der Unterordnung weit zurück, deren die tierische, wie noch mehr die menschliche Mutter unter ihr Werk, das Junge, fähig ist; wahlverwandt dem mütterlichen ist sein Verhalten dennoch. Im gleichen Sinne finden aller Kampf-, aller Machttrieb ihresgleichen in dem Verhalten des noch tierhaft lebenden männlichen Menschen wie in dem des männlichen Tiers in allen Streitfällen, in die sie geraten, sei es um ein Weib, sei es um Nahrung, sei es im Verhältnis zum weiblichen Menschen, wie Tier selbst. Umgekehrt hat der Hingabetrieb in seinen beiden Grundformen, dem Unterordnungs- und dem Gemeinschaftstrieb sein Seitenstück in dem Verhalten des Weibes, das schon als Tier dem Manne sich zu unterwerfen die größte Neigung hat, das andererseits an den Gatten, die Kinder, die Eltern, die Geschwister sich in einem Höchstmaß von Gemeinschaftstrieb auszuströmen vermag. Aber auch das männliche Gemeinschaftsleben, schon der einzelnen Tiergattungen, bietet in vielfachen Rudel- und Herdenbildungen, von den weit feiner zusammengesetzten sogenannten Staaten der Ameisen, Bienen und Biber zu geschweigen, ein gänzlich unterbewußtes Seitenstück dar.

Damit sind für die wesentlichsten der hier unterschiedenen Formen unterster Schicht innerhalb der Verzweigung des Tatendrangs, wie für den Schaffenstrieb ganz leibhafte Seitenstücke gesichert; mithin kann für sie die Gefahr der Vermutung ausgeschlossen gelten, als sei das Wurzelwerk ihrer treibenden Ursachen fälschlich in die Schicht des Unbewußten verfolgt. Das ist um so mehr als gesichertes Ergebnis anzusehen, als die aus dem Bezirk des tierischen und des noch vorzeitlichen Lebens der Menschheit herangezogenen Seitenstücke doch

nicht nur Seitenstücke sind. Sie sind nicht nur Bild und Gleichnis, nein auch Teil und Stück des reif-menschlichen Geschehens.

Man mustere den gesamten Stammbaum der Triebe und triebhaften Tätigkeitsformen, der hier aufgestellt wurde, und man wird finden, daß jedes einzelne seiner Glieder teils identisch mit Leibestrieben ist, teils ihnen nächstverwandt ist und demgemäß am Tier und am vorzeitlichen Menschen nachzuweisen oder zu vermuten ist. Alle Selbstbereicherung bezieht sich ganz — als Selbsterhaltung — oder überwiegend — als Lustvermehrung — auf den Leib und wird insoweit vom Tier ausgeübt, ist insoweit am vorgeistigen Menschen ohne weiteres vorauszusetzen. Unter dem vorgeistigen Menschen sei hier derjenige Mensch der Anfangszeiten verstanden, der, weit vor den unentwickeltsten lebenden Urzeitvölkern, etwa den Zwergnegern, ein noch nicht überwiegend vom Geist gelenktes Leben führt — mag auch sein geistiges Vermögen schon weit über das des Tieres hinausgewachsen sein.

Alle Selbsterweiterung des Ichs findet in der Fortpflanzung vom Tier und Leibesmenschen ihr Urbild, soweit sie Schaffensdrang ist; soweit sie Kampftrieb ist, ihr vollentwickeltes, soweit sie Machttrieb ist, ihr noch nicht ausgestaltetes Vorbild im Tierleben. Der Hirsch, der sein Rudel Hirschkühe und ihre Jungen lenkt, ist halb Herrscher, der Hirsch, der einen seinen Kühen sich nähernden Nebenbuhler niederstößt, ist voll Kämpfer im menschlichen Sinne. Daß die weit feiner ausgegliederten, weit mannigfacher zusammengesetzten Gesellschaftsgefüge der Ameisen, Bienen, Biber auf dem Wege der menschlichen Entwicklung liegen, ist nicht wahrscheinlich; sie sind weit eher als Früchte andersgerichteter Seitenzweige am Stammbaum des tierischen Gemeinschaftslebens zu vermuten, aber sie beweisen durch ihr Dasein, wie großer Verfeinerungen und Ausgliederungen schon die Gesellschaft der Tiere fähig war. Der Hingabetrieb ist als Unterwerfungstrieb in dem Verhalten des Tierweibchens zum Tiermännchen voll vorgeformt, als Gemeinschaftstrieb auf das klarste schon ausgebildet, wo nicht etwa Rassen, sondern nur Gruppen unbedingt und geschlossen zusammenhalten, wie unter den Ameisen, von denen eine Gruppe ohne weiteres jede andere Gruppe, auch von der gleichen Rasse, die sie in ihrem Nest stört, befehdet[1]. Hierdurch wird, neben-

[1] So nach Forels Ergebnissen: Escherich, Die Ameise (1906), 132.

bei bemerkt, auch klar, wie verkehrt es ist, grundsätzlich allen Gemeinschaftstrieb von irgendwelchen Antrieben des Geschlechtslebens abzuleiten, wie neuerdings mit steigender Leidenschaftlichkeit geschieht. Wesentlich ist endlich, daß auch Ameisen, Bienen, Biber in ihren Bauten sich von einem Schaffenstrieb beseelt erweisen, der weit über Zeugung und Geburt des neuen Leibes hinausgeht. Auch in diesem Wirken eines Werkes mag menschliches Tun zu dem Treiben dieser weit über Durchschnitt befähigten Tierarten in keinerlei Stammbaumbeziehung, in keinerlei Verhältnis irgendwelcher, wenn auch noch so oft vermittelten Erbfolge gebracht werden können, für die Wurzelhaftigkeit, die Triebhaftigkeit des menschlichen Schaffens nicht nur in Hinsicht auf die Herstellung von Wohnungen bleibt es beweisend.

Noch auffälliger ist vielleicht die Übereinstimmung zwischen dem Stammbaum des gesellschaftlichen und des Tier- und Leibeslebens auch in Hinsicht auf die Verflechtungen, die beide Teilgruppen des Selbstbereicherungs- und des Selbsterweiterungstriebes und ihre Filiationen durchkreuzen und überzwerch verbinden. Die Fortpflanzung der Einzelwesen durch Zeugung und Geburt, d. h. die in unserem Sehbereich wundergleichste Naturerscheinung, ist, wie dargetan wurde, das erschöpfende Gleichnis alles menschlichen Schaffens von Gebild, sei es im Geist, sei es durch die Tat, wenigstens dann, wenn dies Schaffen sich das Werk ganz zum Zweck und damit auch zur Freude setzt. Dies sich über sich hinaus fortsetzende Einzelwesen stellt mit seinem Zeugen und Gebären neuer Einzelwesen recht eigentlich das Urbild jedes Erschaffens von Werken auf: es ist kein Zufall, daß alle unsere beschreibenden oder andeutenden Bezeichnungen des Wirkens am Werk dem Bereich dieses Urbildes entnommen sind: schaffend, schöpferisch, Schöpfung, Erzeugnis, zeugerisch u. s. f. Und alles Trachten des schaffenden Einzelmenschen, sich in seinem Werk fast ewige Dauer zu sichern, findet in der Erhaltung der Art durch die Fortpflanzung des Einzelwesens ein Seitenstück, das ihm an Großgeartetheit nichts nachgibt. Höchste Beweise der Absicht des Ich, sich über sich selbst hinaus zu erweitern, sind sie beide. Ganz unzweifelhaft aber ist der Fortpflanzungstrieb von der Natur im Einzelwesen nicht nur durch die Neigung zu und die Lust am Schaffen dieses einfachsten und dennoch folgenreichsten Werks, des neuen Menschen sicher-

gestellt, sondern durch eigene Lustempfindungen, die stärksten und zugleich sublimiertesten, die der Körper überhaupt zu vergeben hat, und die er an Zeugung und Empfängnis knüpft.

Schon für dieses Verhältnis nun ist ein Seitenstück gleichgerichteter Verflechtung im gesellschaftsseelischen Reich gegeben. Auch die Erzeugung des Werkes als solche macht Lust ohne alle Hinbeziehung auf das Werk und das Endziel des Schaffens. So ist jedesmal das Schaffen hier, das Zeugen und Empfangen dort verbunden mit Lustempfindungen, die für sich bestehen, die aus dem Zeugen und Empfangen, nicht aus der Freude am Geborenen erfließen. In der gleichen Richtung bewegt sich ein anderes Her- und Hinüberspielen der Triebe. Dem Einzelwesen, dem — wie noch in der mittleren Urzeit — die Bedeutung der Geschlechtslust für die Fortpflanzung unbekannt ist oder dem an ihr nichts gelegen ist, verstattet die Natur sich ihrer zu erfreuen, ohne daß Zeugung und Empfängnis daran geknüpft sind. Diese unfruchtbare Lust hat auch im seelischen Wirken des Werks ihr Seitenstück: es ist das Wesen des Liebhabers, des echten und rechten — der sich nicht einbildet, ein wahrhaft Schaffender zu sein, — etwa in der Kunst, etwa in der Forschung Schaffensfreuden zu genießen, ohne die ernstliche Hinbeziehung auf das entstehende Werk.

Eine andere Kreuzverbindung findet zwischen den beiden Triebegruppen dort statt, wo der Selbsterhaltungstrieb hier und Kampf-, Machttrieb dort ineinander übergehen. Es wird schwer sein, am Tier oder am vorgeistigen Menschen — wie wir ihn vermuten müssen — das Hinübergleiten des Kampfes, der zur Selbsterhaltung unternommen ist, in den, der aus dem Spielen des kraftstrotzenden, kraftausgebenden Kampftriebes erfließt, durch eine scharfe Grenzziehung in zwei Wegstrecken zu zerlegen. Das Gleiche aber gilt von den Kämpfen der bewußtgewordenen Einzelmenschen, noch mehr von denen der gesellschaftlichen Einungen, denen der Stämme, der Staaten, der Stände. Bis in die Zeiten vollkommener, bis zur Übersättigung verstandesmäßiger Bewußtheit hinauf reicht hier ein beständiges Täuschen und Sichselbsttäuschen kämpfender Gemeinschaften über diese Grenze.

In der gleichen Richtung bewegt sich das Hinübergleiten des Selbsterhaltungstriebes in den Machttrieb: ganz in demselben Sinne wie der Selbsterhaltungstrieb Gewalt zum Vorspann nehmen kann, so auch

Macht. Denn Gewalt ist ja, wenn nicht dem Wesen, so dem Zwecke nach, nur die akute, schroffe, einmalige Form der Auferlegung von Zwang, während Macht die chronische, milde, wiederholte Form dieser Auferlegung ist. Und wie sollte der Selbsterhaltungstrieb — im Bunde etwa auch mit dem Lustvermehrungstrieb — nicht ebensogut Macht⸗ wie Gewaltübung benutzen wollen. Nur muß immer daran festgehalten werden, daß Selbsterhaltung und Lustvermehrung, mit einem Wort also Selbstbereicherung, wohl Gewalt⸗ wie Machttrieb in ihre Dienste zu nehmen vermag, daß deren eigene ursprüngliche Herkunft aus dem Drang zur Erweiterung, zum Ausströmen⸗lassen des Ichs dadurch nicht in Frage gestellt wird.

Nur ein gradliniges immer weiter Wachsen darf hier angenommen werden; nur Verstärkung und Lenkung kommt von den Seiten. Der natürliche Spieltrieb, der lediglich den Kraftüberschwang des Leibes ausgeben will und der schon im Tier mächtig ist, wächst zum Gewalt⸗, wächst zum Machttrieb heran, gelockt und gefördert durch das Wirken der Bedürfnisse und Handlungsweisen des Geschlechtstriebes hier, des Selbsterhaltungstriebes dort.

Eine Verflechtung in völlig entgegengesetzter Richtung findet zwischen dem Erwerbstrieb und der Familie des Selbsterweiterungstriebes statt. Der Erwerbstrieb nimmt an sich eine einzigartige Stelle in dem Stammbaum der Triebe ein. Er ist herausgeboren aus dem Selbsterhaltungstrieb und dadurch grundsätzlich von allem Kampf⸗, allem Machttrieb geschieden: aber er ist ganz ähnlich wie diese erst zu seinen Jahren gekommen, nachdem der Mensch über die rohen zu den mittleren und feinen Formen des Nahrungserwerbs gelangt war. Eine Grenze im Entwicklungsverlauf zu ziehen und den Punkt zu bestimmen, wo der reine und rohe, auf Ernährung gerichtete Selbsterhaltungstrieb sich in den freien, weit über die Not des eigenen Leibes hinauslangenden Erwerbstrieb umsetzt, wird schwierig sein. Er könnte dort bestimmt werden, wo bei den Urzeitvölkern die regelmäßige Aufspeicherung von Nahrungsmitteln einsetzt; er könnte aber auch dorthin erst zu verlegen sein, wo eine Vermögensaufspeicherung in irgendwelchen Kaufwerten beginnt; oder erst dort, wo der Kaufmann, der Gewerbetreibende als Berufsstände sich von der Masse der als Selbstwirtschafter gleichen Volksgenossen abspalten.

Kein Zweifel, der Erwerbstrieb, der ganz reif und rein erst bei abgegliederter Landwirtschaft, Gewerbswirtschaft, Kaufwirtschaft zu Tage tritt, kann zu diesen seinen Hervorbringungen nicht ohne die Hilfe der an sich ganz anders gearteten Triebe, die aus dem Hang zur Selbsterweiterung des Ichs kommen, gelangen: des Schaffenstriebes, der ihr Werk gestaltet, des Machttriebes, der aufs stärkste den Erwerbstrieb beeinflußt und steigert, wo dieser durch das Mittel der Anhäufung von Sachgütern ihren Inhaber zu den stillen und verborgenen Formen der Machtausübung befähigt, die das ganz gewaltlose Wirtschaftsleben der höheren Stufen in tausend Arten und Gattungen kennt. Aber niemals, noch in seiner letzten und feinsten Ausgliederung nicht, verleugnet er seine Herkunft: er ist ebenso gewiß aus dem Selbsterhaltungs- und also aus dem Selbstbereicherungstriebe geboren, wie Macht- und Hingabe-, Kampf- und Schaffenstrieb aus dem Drang nach Selbsterweiterung.

Erst mit der Feststellung des tiefen Wesensunterschiedes von Macht- und Erwerbstrieb ist der Auslauf dieser Untersuchung in das Gebiet der reinen Gesellschaftslehre und ihrer Seelenkunde wieder zu seinem Ausgangspunkt zurückgekehrt und kann nun ihren alten Weg weiter verfolgen. Es war notwendig, durch die volle Entfaltung des Geflechtes eines halb begrifflichen, halb geschichtlichen Stammbaumes von Trieben aufzuzeigen, daß der Erwerbstrieb aus der Selbstbereicherung, d. h. aus Bedürfnis, Not, Sorge und Lebensfurcht stammt, während der Machttrieb, ganz wie der Schaffenstrieb, der insonderheit das Reich des Geistes beherrscht, völlig aus dem Drang zu Selbsterweiterung, d. h. aus Überfluß, Überschwang, Überschuß der Kraft entsteht.

Damit ist eine abgrundtiefe Kluft zwischen allem Wirtschaften hier, aller Machtübung dort aufgerissen, das eine Tun geht aus einem Sichwehrenwollen, einem furcht- oder zum wenigsten bedachtsamen Verhüten von Ungemach hervor, das andere sucht in feurigem Umsichgreifen Gefahr auf, in der Zuversicht, sie gewiß zu bestehen. Und selbst wenn man den Selbstbereicherungstrieb in seiner die Selbsterhaltung überschreitenden Nebenform, im Lustvermehrungsdrang in Betracht zieht, so öffnen sich auch da vielleicht noch tiefer sich senkende Einblicke in die Ursprünge dieser Form menschlichen Trachtens. Die Ge-

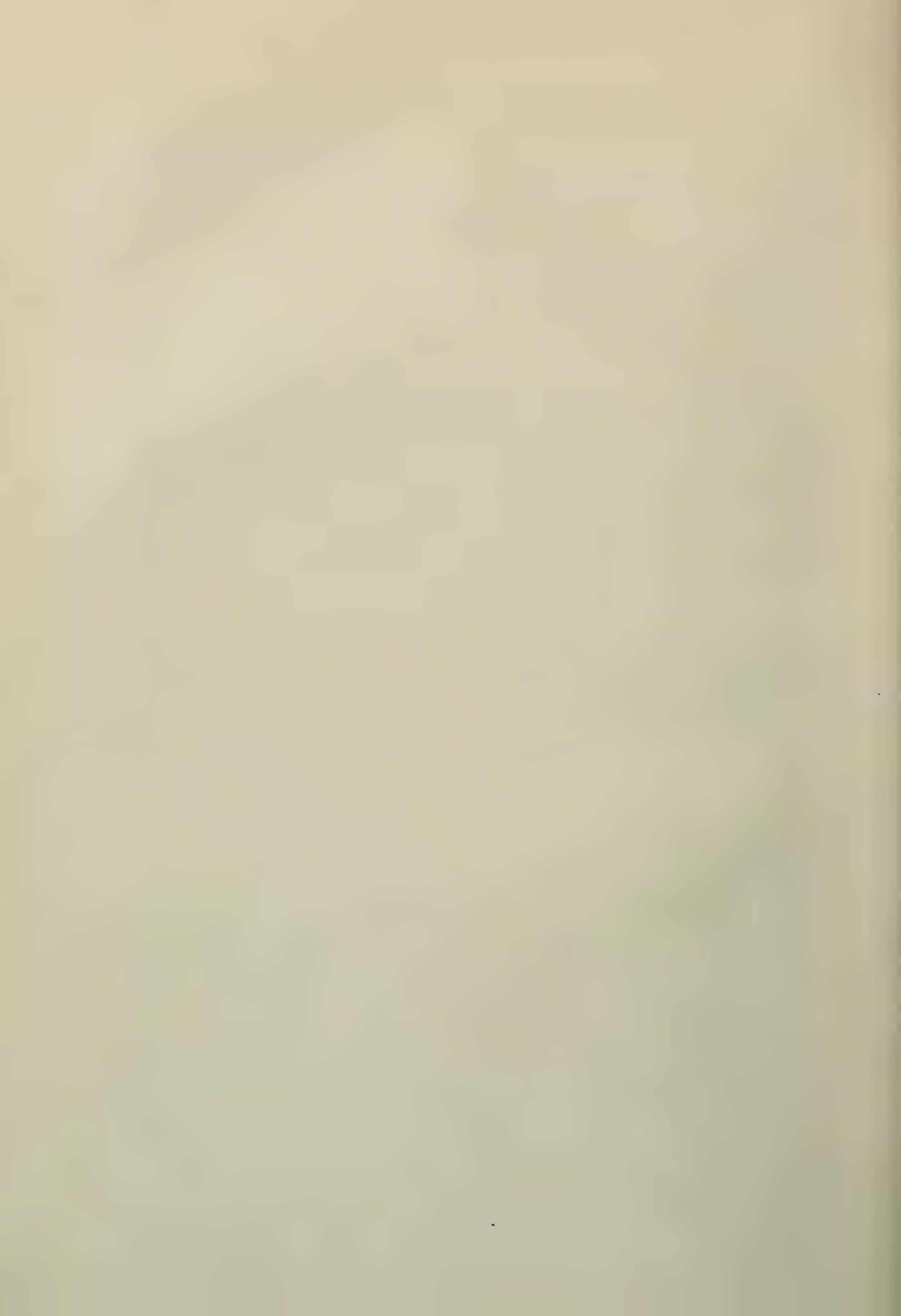
sellschaftsseelenkunde wird nicht ohne Vorbehalt und Beschränkungen in die Goethesche Abweisung: Genießen macht gemein, einstimmen dürfen, aber dies wird sie aufrecht erhalten dürfen, daß Genießen ein — im farblosen Sinn des Wortes — leidendes, abwartendes, das Geschehen kommen lassendes Verhalten ist, nicht ein Tun, sondern ein Getanwerden. Damit wird Genießen für den höchsten, ja den vielleicht einzig statthaften wertenden Maßstab, den, der alles Schaffen zu höchst stellt, an sich auf eine tiefere Stufe gestellt als jedes andere Handeln: denn es ist im Grunde im selben Maße wie Leiden selbst das Nicht-Handeln schlechthin, der Gegensatz zu allem schöpferischen Wirken. Es saugt wie der Selbsterhaltungs-, der Ernährungstrieb selbst nur ein; es wirkt nicht, geschweige denn, daß es schafft, und steht somit unter jeder Ausflußform des Selbsterweiterungstriebes, unter allem Wirken, also auch unter den Handlungsweisen des Kampf-, des Machttriebes, also auch der Hingabe, des Unterordnungs-, des Gemeinschaftstriebes, erst recht aber unter allem Schaffen.

Nun wird gewiß dieses Verhältnis etwas verschoben, wenn nicht das Genießen selbst, sondern das Handeln in Betracht gezogen wird, das seiner Erhöhung dient, was geschieht, wenn der Erwerbstrieb beobachtet wird. Schon war die Rede davon, daß in ihm Auswirkungen des Macht-, vielleicht auch des Kampf-, zuweilen selbst des — auf das werktätige Leben gewendeten — Schaffenstriebes in den Dienst der Lusterhöhung gestellt sind. Aber eben, weil sie nur für das Genießen zum Vorspann genommen werden, erleiden sie schließlich die gleiche oder eine entsprechende Wertminderung.

Zur Bestätigung dieser Wertstufung sei hier an eine aus dem Unbewußten aufsteigende und vielleicht eben deshalb nicht geringer, sondern höher anzuschlagende Wertsetzung erinnert, die Geschichtsforscher wie Geschichtsliebende ganz unbefangen, wie keiner Begründung bedürfend, anzuwenden pflegen. Man prüfe zwanzig Gesamtdarstellungen der europäischen Geschichte im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert, gleichviel ob von gelehrten, d. h. im Forschersinn schöpferischen, oder von nur an Gelehrsamkeit interessierten Verfassern, und es wird sich finden, daß sie ausnahmslos den Ruhmdurst und die Machtgier Ludwigs XIV. und seines Frankreichs anerkennend, wenn nicht huldigend, besprechen, während dieselben

Beobachter ebenso ausnahmslos die Verfettung des holländischen Staatsgeistes im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts bis zum Aufgehen in reiner Kaufmannspolitik als ein Sinken, einen Verfall auffassen. Selten wird man einen Tadel über die Herrschsucht und Ländergier der Römer finden, die den ganzen ihnen bekannten Völkerkreis unterwarfen. Die Engländer aber sind um ihrer den Erdball umspannenden Eroberungen willen unvergleichlich viel öfter und viel härter getadelt worden. Allein es geschah unzweifelhaft nur deswegen, weil man als den bewegenden Grund ihres land- und machtsüchtigen Tuns die Gewinngier des Kaufmanns ansah.

Man wird geneigt sein, den Grund dieser Wertung unter dem Gesichtswinkel geschichtlich gewordener und also geschichtlich zu erklärender Sinnesformung anzusehen. Man wird annehmen mögen, daß auch uns spätgeborenen Enkeln ganz rauher, ganz auf Tat gestellter, ganz heldischer Zeiten noch unbewußt die Wertstufung unserer Ahnen im Blute wohnt, da ja die kaufmännischen, ach, nur allzu kaufmännischen Zeichen unserer Gegenwart uns im Grunde viel stärker zu der entgegengesetzten Auffassungsweise hinübertreiben sollten. Aber so richtig diese Herleitung sein mag, der stärkere seelische Grund muß auch heute noch, wenn auch tief unter der Bewußtseinsgrenze, der sein, daß Kampf und Macht aus überschäumender Kraft, Erwerb aber aus Not, Sparsamkeit, Vorsicht und allenfalls noch nichts wagendem, nur erwerbendem Genußdrang hervorgegangen ist.



# DAS ENDE DES LEBENS

## EIN ERDACHTES GESPRÄCH

VON PAUL ERNST



Personen: Schiller (auf dem Sterbebett), Heinrich Voß, der junge Freund, welcher ihn pflegt.

Schiller: Sagen Sie nichts meinen Angehörigen. Sie erinnern sich aus dem Phaedon, wie Sokrates die Frauen und Kinder fortschickt, weil er das Wehklagen nicht passend findet im Angesichte des Todes.

Voß: Ich werde schweigen.

Schiller: Mir ist sehr viel besser. Die Schmerzen sind verschwunden. Sie wären auch störend gewesen, denn ich möchte mir noch über so vieles klar werden. — Wie, Sie weinen?

Voß: Ich — dachte, daß Sie noch so lange Jahre hätten leben sollen.

Schiller: Ich dachte das auch, noch gestern. Heute ist mir klar, daß mein Leben beendet ist, trotzdem ich mitten aus einer Arbeit gerufen werde, von der ich meinte, sie werde meine beste, und trotzdem meine Kinder unversorgt sind.

Voß: Sie sagen das, um mich zu beruhigen?

Schiller: Nein, ich kann niemanden mehr beruhigen, ich habe zu viel zu denken. Es ist so, wie wenn einer aus einem Kind plötzlich in einem Tage ein Mann würde. Alle geplante Arbeit des Kindes erscheint ihm dann als überflüssig, alle Sorgen des Kindes haben dann keine Bedeutung mehr. Ja, ein solcher Mensch müßte dann so frei und heiter sein, wie ich jetzt bin, denn er hat ja noch keine neue Arbeit und Sorge des Mannes.

Voß: Für Ihre Lieben werden die Freunde sorgen. Aber welche Werke hätten Sie noch schreiben können!

Schiller: Meinen Sie? Wie alt wurde Homer? Man sagt, an hundert Jahre; Alexander wurde nur dreiunddreißig alt; der eine hat das Werk Homers getan, der andere das Werk Alexanders. Sie sind beide fertig geworden mit ihrer Arbeit, und ich habe nie an ihr Leben gedacht, ob es lang war oder kurz. Wir irren, lieber Freund,

wenn wir die Jahre zählen. Wie könnte ich so ruhig sein, wenn mein Werk nicht getan wäre? Nur in unserer beschränkten Anschauung verteilt sich das Leben auf Jahre, in Wahrheit ist das Leben unser Werk.

Voß: Vielleicht bin ich noch zu jung —

Schiller: Nein, Ihre Jahre können das schon verstehen. Wenn ein Gedanke mich durchblitzt, dann ist es gleich, ob das in Sekunden ist oder in Jahrzehnten. Nur das Tier, nur der tierische Mensch lebt in der Zeit, denn sie leben für Augenblicke des Glücks: aber gerade das Tier und der tierische Mensch zählen nicht ihre Jahre, sie wissen nicht, wie alt sie sind, wenn sie sterben. Freund, welches Leben habe ich geführt! Es war wundervoll! Ich bin immer ein freier Mensch gewesen. Und auch jetzt zwingt mich der Tod nicht, ich rufe ihn; er kommt lächelnd, faßt meine Hand, und sagt: Nun wirst du einen neuen Weg gehen.

Voß (begeistert): Soll ich nicht doch Ihre Gattin und Ihre Kinder rufen?

Schiller (lächelnd): Frauen können das nicht verstehen; sie weinen, wenn sie dem Manne die Hand geben, der das Mädchen vernichtet und das Weib aus ihr bildet; sie weinen, wenn sie das Kind gebären, das sie zur Mutter macht; bei jedem Schritt in die Höhe weinen sie. Auch Kinder können das nicht verstehen, ihnen ist der Tod unnatürlich, denn sie haben sich noch nicht geschaffen und haben ihre Arbeit noch nicht getan. — Ach, Freund, welche Ruhe ist in mir! Nie habe ich diese Ruhe verspürt, denn bis nun mußte ich immer meine Arbeit tun. Nun ist meine Arbeit getan. Auch diese Ruhe währt ja nur wohl wenige Stunden, bis die Auflösung des Lebens kommt — aber was ist mir jetzt die Zeit; diese Stunden, vielleicht Minuten, sind kostbarer, wie lange müßige Jahre.

Voß: Ihre Augen glänzen, Ihr Puls geht fieberisch; der Arzt hat ein Beruhigungsmittel gebracht —

Schiller: Ach, guter Voß, was reden Sie da? Soll ich mich betäuben und den freundlichen Tod ohne Bewußtsein empfangen? Die Kerze flammt höher in den letzten Sekunden — ist der letzte Tropfen Wachs denn so kostbar, daß man das verhüten müßte? Ach, Ihr seid doch alle nur — Menschen! — Wie? Bin ich selber denn kein

Mensch mehr? Fassen Sie meine Hand, Voß, ich bin doch noch ein Mensch, ich spreche doch noch mit Ihnen?

Voß (wendet sich weinend ab).

Schiller: Wieder Tränen! Ach ja, Ihr könnt es ja nicht verstehen, ich will nicht ungeduldig über euch werden... Nicht wahr, Sokrates starb von den Füßen an ab ... lieber Voß, Sie sollten mir ein Kissen auf die Füße legen; ich habe ja keine Schmerzen, aber es ist ein störendes Gefühl, diese Kälte; ich möchte nicht abgelenkt werden von meinen Gedanken; meine Gedanken sind noch nötig, es fehlt wohl noch ein Baustein in meinem Hause, den muß ich jetzt noch einsetzen — sprechen wir nicht schon seit Stunden zusammen?

Voß: Nur seit Minuten.

Schiller: Merkwürdig. Aber nein, es ist nicht merkwürdig. — Wie gütig ist die Natur! Denken Sie, Voß, mir scheint, ich sehe meine Mutter. Gewiß wird unser Leib in seiner letzten Not uns das Bild heraufbeschwören, das wohl am tiefsten in uns ruhen muß, daß die Mutter uns helfen kann. Das ist so schön; sie kommt mir entgegen, sie winkt zurück; es wird der friedliche Tod sein, dem sie winkt. Ich weiß es ja, dieses Bild ist eine Ausgeburt meines Gehirns, aber ist es nicht ein wunderbar schönes Gleichnis, daß der sterbende Mann die Erscheinung seiner Mutter hat? So gütig ist alles. Ja, eine Mutter, welche ihre Kinder aufgezogen hat, muß doch dasselbe gelebt haben wie der Mann, sie ist dann ja auch so ehrwürdig wie der Mann. Und dann darf sie nachher noch am Sterbebett ihres Kindes stehen — nein, meine Gedanken verwirren sich ja —

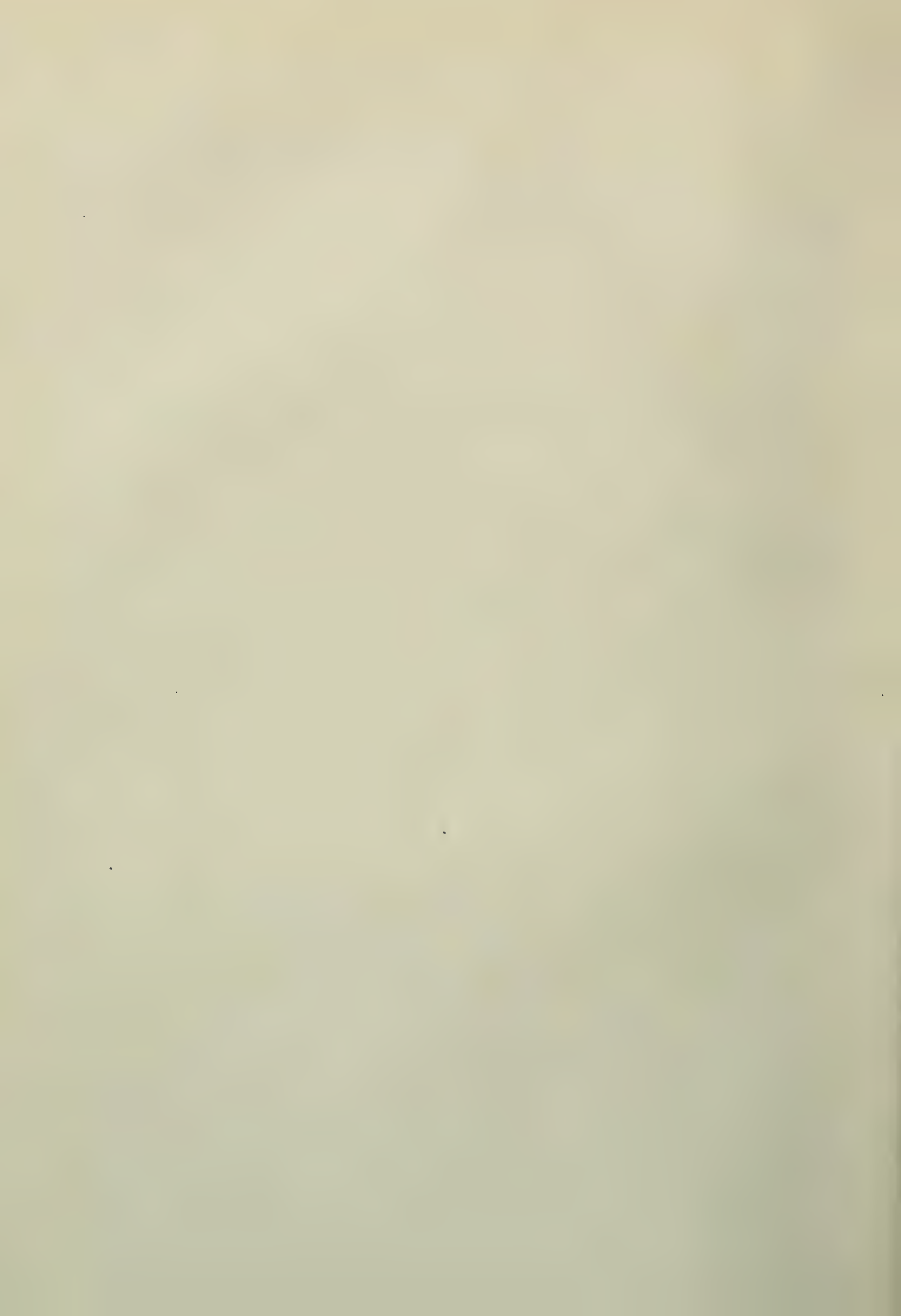
Voß (legt ihn etwas höher).

Schiller: Guter Voß, Sie haben erraten, was ich gern wollte, ich wollte Sie nur nicht schon wieder belästigen. Jetzt werde ich wieder klarer. Gewiß ist doch jedes Leben da für ein Werk, oder es ist ein Werk; wenn es auch noch so bescheiden ist. Ich erinnere mich an einen alten Mann aus meiner Kindheit, er hatte so sanfte Augen; nichts weiß ich von ihm, er hat vielleicht auch nichts Besonderes getan, das einer wissen könnte; aber er hat gemacht, daß er als alter Mann diese sanften Augen hatte. Nie habe ich gewußt bis nun, daß diese Augen Lehrer für mich gewesen sind, daß ich ohne sie ein anderer Mensch geworden wäre. Manchem mögen sie wohl Lehrer gewesen

sein. Ach, wenn ich denken könnte, daß meine Schriften Lehrer für Menschen würden, daß mein Leben nicht erlöschte in einem kleinen Zimmer! Nun, für den Mann waren die Augen das Werk; vielleicht sind mein Werk gar nicht meine Schriften, sondern irgend etwas anderes; jener Mann wußte ja auch nicht von seinem wirklichen Werk. Wir wollen geduldig sein, nicht wahr? Wir können ja geduldig sein, denn wir sind so wunderbar ruhig. So oder so, mein Werk habe ich getan, ich weiß es. — Sehen Sie, Voß, meine Mutter führt einen Jüngling an der Hand, einen freundlichen Jüngling. Mutter, ist es der Tod? Du siehst es, ich fürchte mich nicht. Eine Blume hat er in der Hand, er berührt meine Stirn mit der Blume — ist dieses das Ende? Wie schön, wie schön ist das Ende!

# MEINE PERSÖNLICHEN ERINNERUNGEN AN NIETZSCHE

VON RUDOLF EUCKEN



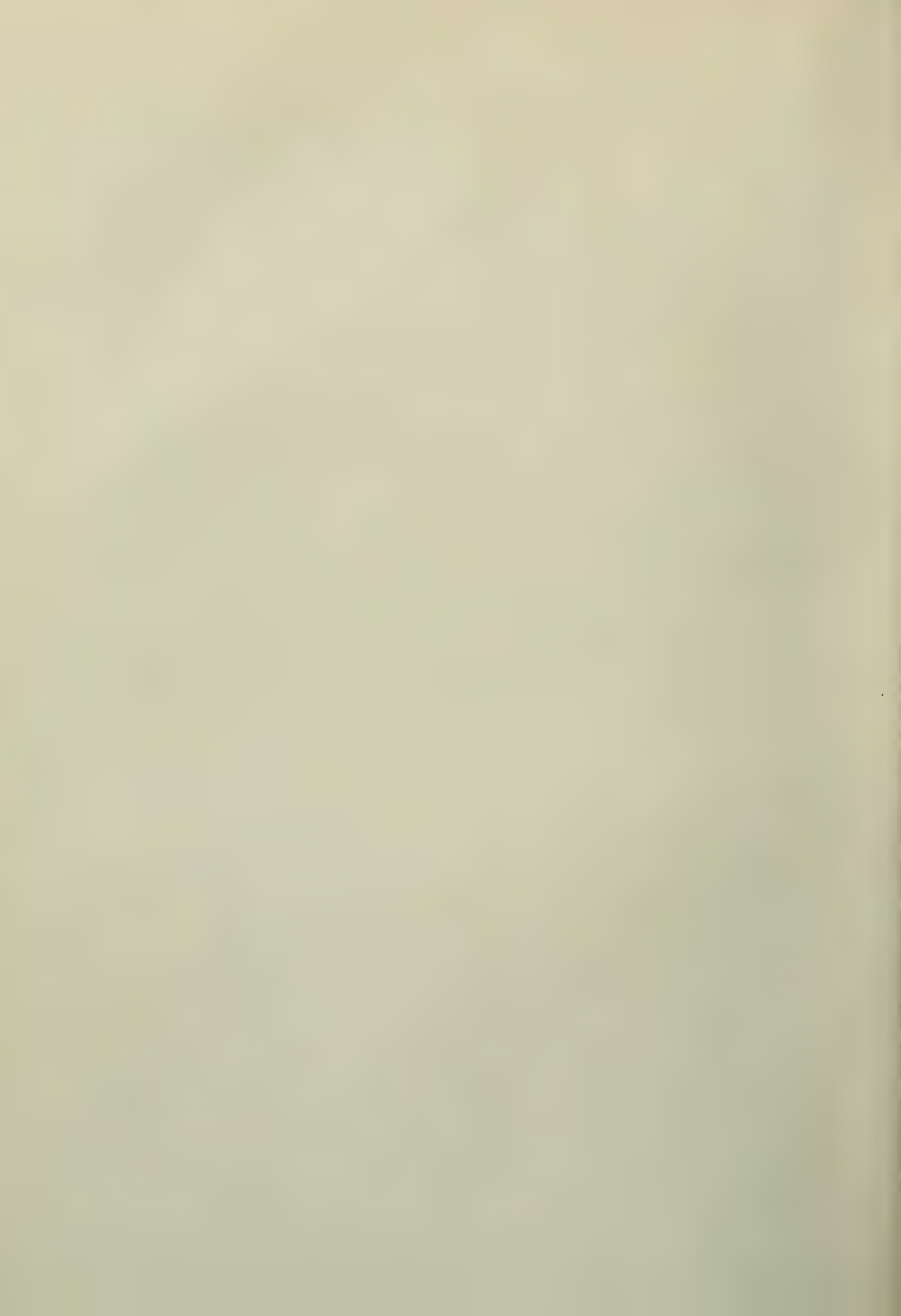
Es war im Frühling 1871, als ich zuerst näheres über Nietzsche hörte und dann auch bald zu persönlicher Bekanntschaft mit ihm kam. Damals kam der Ratsherr und Professor Vischer, der berühmte Archäologe, als Leiter der Universitätskuratel zu mir nach Frankfurt a. M., um mit mir über meine Berufung nach Basel zu verhandeln. Diese Verhandlungen machten nicht die mindeste Schwierigkeit, und so entwickelte sich ein lebhaftes Gespräch zwischen uns beiden; dieses führte auch zu Nietzsche und zu seiner Berufung, die damals nicht wenig Aufsehen in den akademischen Kreisen bewirkt hatte. Nietzsche war noch nicht einmal Doktor, als ihm die wichtige Professur übertragen wurde. Vischer erzählte mir eingehend über eine Unterhaltung, die er mit dem hervorragenden Philologen Ritschl in Leipzig gehabt hatte. Vischer kam zu diesem, um eine philologische Kraft für Basel zu gewinnen. Ritschl nannte verschiedene Namen, dann aber unterbrach er sich selbst und meinte: wir haben noch einen jungen Gelehrten, der ist entschieden bedeutender als alle andern, aber er ist noch recht jung, er ist noch nicht einmal Doktor. Vischer meinte, das sei nicht schlimm, wenn der Mann wirklich so hervorragend sei, als Ritschl ihn schildere; diese Frage wurde aber von jenem zuversichtlich bejaht. So kam Nietzsche an die Universität Basel. Die Universität war damals äußerlich klein, sie zählte nur 156 Studenten, aber sie hatte ausgezeichnete Gelehrte unter ihren Dozenten; ich erinnere nur an Hagenbach, Heusler, Vischer selbst, Steffensen, Jakob Burckhardt und andere; es war dort damals ein bewegtes und frisches Leben, und zwischen den einheimischen Schweizern und den von Deutschland berufenen Professoren bestand das angenehmste Verhältnis. So trat auch Nietzsche in einen bedeutenden Kreis ein, und er genoß sofort in ihm eine hohe Schätzung. Der Winter 1871/72 brachte seine Vorlesungen über die Reform der Erziehung, die viel Aufsehen erweckten und begeisterte

Zustimmung fanden. Ich selbst traf Nietzsche zunächst in den Sitzungen des Senats und der Fakultät, wir hatten öfter gemeinsame Doktorprüfungen zu halten; es ist mir in lebhafter Erinnerung, wie liebenswürdig sich Nietzsche zu den Doktoranden stellte, wie er nie unfreundlich oder aufgeregt war, sondern in gütiger, aber zugleich überlegener Weise verhandelte; man bekam den wohltuendsten Eindruck. Dann sahen wir uns öfter in kleinen Gesellschaften, wo er sich als ein liebenswürdiger Unterhalter erwies, dem freilich alles Kleine und Niedrige fern lag; er war mehr zurückhaltend als aufdringlich, aber er konnte anmutig kleine Geschichten erzählen, und es fehlte ihm nicht an Humor. — Zur Erörterung prinzipieller Fragen kamen wir selten, meist hat ja in den gelehrten Kreisen jeder seine eigene Gedankenwelt, aus der er nicht leicht heraustritt. Doch erinnere ich mich z. B. eines eingehenden Gespräches von uns beiden über die Sucht der Deutschen, alle Leistung nach festen Schablonen zu messen und der Individualität der Schaffenden keine Schätzung entgegenzubringen.

Bis dahin galt Nietzsche an erster Stelle noch als Philologe; nun kamen die »Unzeitgemäßen Betrachtungen« und stellten die Sache in ein neues Licht. Das mag den überwiegend konservativen Baslern hier oder da unbequem gewesen sein, aber die große Schätzung des Mannes litt darunter nicht im mindesten; man wußte vollauf, daß man in ihm eine hervorragende Kraft besitze. Inzwischen kamen neue Schriften, aber sie fanden wohl eine begeisterte Aufnahme bei näheren Freunden, nicht aber eine Wirkung auf weitere Kreise; diesen galt Nietzsche als ein wenn auch sehr begabter, so doch wunderlicher Sonderling. Er konnte diese Mißachtung seines edlen und glühenden Strebens nicht als gleichgültig behandeln, dazu hatte er zu viel Sorge für die Menschen und zu viel Liebe zum Menschenwesen; eine affektlose Denkweise lag seiner Natur fern. Unvergeßlich ist mir ein Gespräch, das ich mit ihm in der Basler Lesegesellschaft hatte. Zahlreiche Zeitschriften lagen dort auf, Nietzsche zeigte mir einen Artikel eines Berliner Blattes, das sein Streben in unwürdiger Weise verspottete und lächerlich zu machen suchte, — das ist ja eine Lieblingswaffe kleiner Seelen —; ich sagte, er möge eine solche Sache nicht schwer nehmen, er stehe zu hoch, um durch solche Angriffe getroffen zu werden. Er meinte: »ja, logisch haben Sie recht, aber es schmerzt doch,

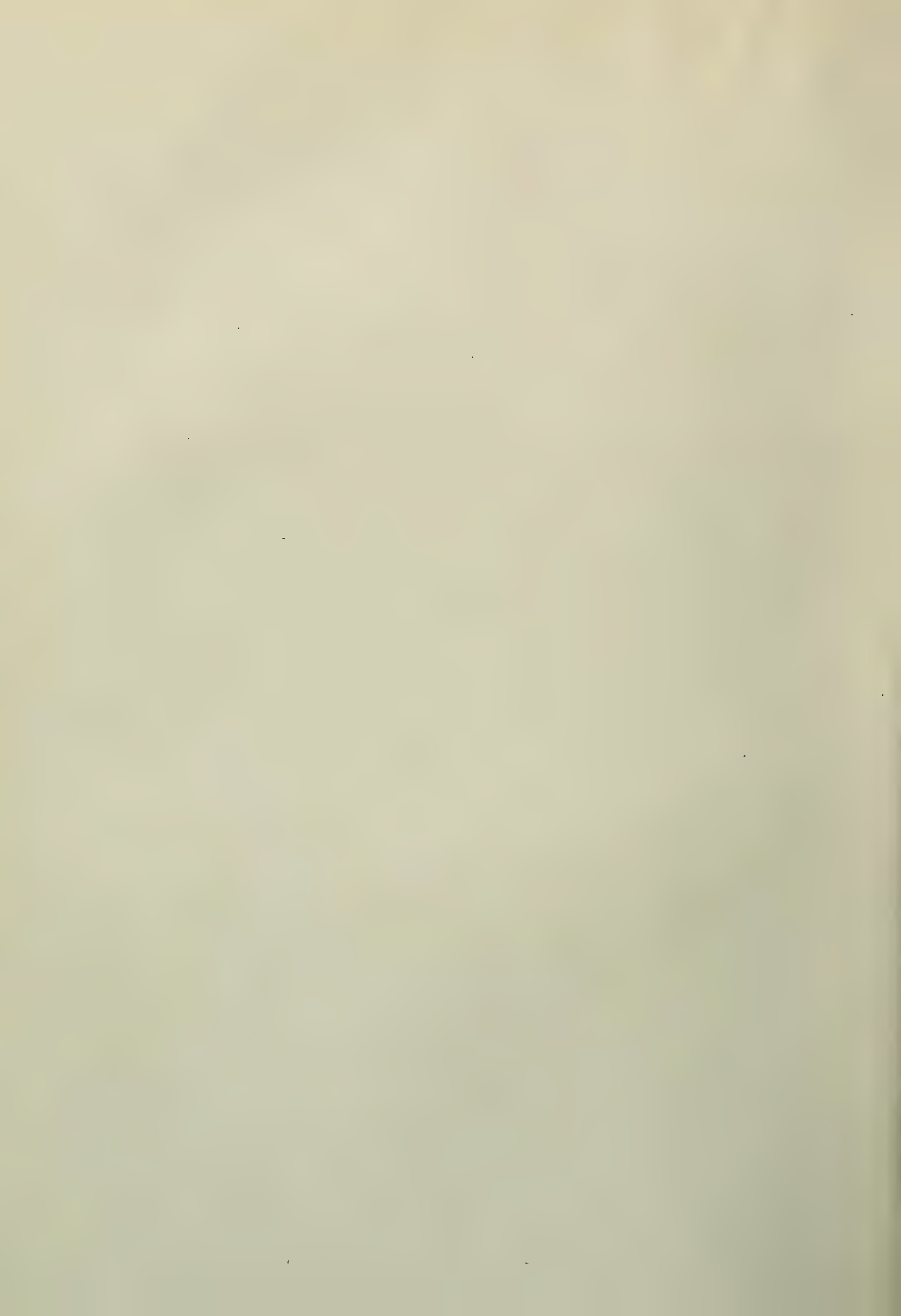
wenn man in dieser Weise behandelt wird«. Diese kleine Begegnung ließ mich das Tragische seines Strebens deutlich empfinden: eine feine, edle, zu höchsten Zielen berufene Natur trifft zusammen mit einer fremden, ja stumpfen Welt; über die geistige Stumpfheit jener Zeiten kann heute kein Zweifel sein, die Zeit ließ die dargebotenen Schätze unbeachtet; Nietzsche hat in seinen gesunden Tagen von keinem seiner Bücher — »die Geburt der Tragödie« ausgenommen — eine neue Auflage erlebt. Endlich kommen die Anzeichen einer inneren Wendung in Kunst und Literatur, aber für Nietzsche selbst war es zu spät, ein hartes Schicksal entriß ihm die Feder, die noch so reiches zu schaffen versprach, er konnte seinen vollen Erfolg selbst nicht mit wachem Bewußtsein erleben. — —

Wenn ein solches Schicksal jeden Mitempfindenden schmerzlich berühren, tief erschüttern muß, so wirkt versöhnend die treue und opfervolle Liebe, welche die Seinigen und ganz besonders seine Schwester ihm erwiesen. Wenn überhaupt eine solche liebevolle Gesinnung das Höchste ist, was der Mensch dem Menschen zu bieten vermag, so kommt hier zum Reinmenschlichen hinzu die unermüdliche Fürsorge für die großen geistigen Schätze, deren volle Erhaltung und Wirkung wir Frau Förster-Nietzsche verdanken; sie hat sich dadurch nicht bloß um die deutsche Literatur, sie hat sich auch um das Ganze des geistigen Lebens verdient gemacht; so wollen wir ihr an ihrem Ehrentage unsern aufrichtigen und herzlichen Dank zollen.



# DIE ERKENNTNIS DES KLASSISCHEN ALTERTUMS AUS DEM GEISTE FRIEDRICH NIETZSCHES

VON LUDWIG GURLITT, MÜNCHEN



Ich glaube Ihnen, hochverehrte Frau, bei diesem festlichen Anlasse meine Verehrung und Dankbarkeit nicht besser bekunden zu können, als durch ein öffentliches Bekenntnis zu Ihrem Bruder und durch den Nachweis, daß die Fackel, die er entzündet hat und die Sie in treuen Händen hüten, für mich zur Leuchte für meinen Lebensweg geworden ist.

Wollte ich erschöpfend sagen, was mir Friedrich Nietzsche bedeutet, so müßte ich ein Buch schreiben. Hier spreche ich ausschließlich als Philologe über den Philologen. Auf diesem Gebiete war er mir zwar nicht Führer – ich mußte meinen Weg zumeist selbst suchen – aber gleichsam Erfüller: was ich mehr ahnte und hoffte, das hat er mir in helles Licht gestellt und mir vor allem den Mut gestärkt, auf eigenen Bahnen fortzuschreiten, die mich dann mehr und mehr zu ihm geführt haben. –

Wo der neue Dionysos seine Heimat hatte – mit Otto Crusius zu sprechen –, das kann niemandem zweifelhaft sein, der auch nur einen flüchtigen Blick auf Nietzsches Lebenslauf und Lebenswerk geworfen hat.

Wer genauer erkennen will, was die klassische Philologie für ihn bedeutet hat, der findet die Antwort darauf in den drei Bänden »Philologica« des großen Nietzsche-Werkes[1], die von Ernst Holzer und von Otto Crusius herausgegeben worden sind, zwei Männern, die dem klassischen Altertume und dem Andenken Friedrich Nietzsches mit gleich eindringlichem Verständnisse gedient haben.

Sucht man aber in einem neuen Geschichtswerke über klassische Philologie nach der Gegenfrage, was nämlich umgekehrt diese Wissenschaft ihrem Jünger Friedrich Nietzsche zu danken habe, so wird man darauf keine oder eine durchaus unzulängliche Antwort finden.

[1] Nietzsches Werke, Leipzig, Alfred Kröner, Bd. XVII–XIX.

Man wird sich verwiesen sehen auf seine frühen Jugendarbeiten über Demokrit, Diogenes Laertius, Hesiod, über Metrik, Rhythmik und Rhetorik und daran wohl auch allerlei Kritisches angeschlossen finden, vielleicht auch einen Hinweis auf seine Behandlung des großen Themas von »der Geburt der Tragödie«, diese Schrift aber kaum noch als streng wissenschaftlich, sondern mehr als feuilletonistisch und dilettantisch bewertet.

Wir wissen aus seinen Lebensbeschreibungen, aus seinen und seiner Freunde Briefen, daß auch sogleich mit dieser Schrift, die ihn hinaus- und emporführte über das engere Fachgebiet, ein Befremden seiner bisherigen Fachgenossen einsetzte, das mehrfach bis zum Bruch der Freundschaften und bis zur völligen Entfremdung führte. Er galt seitdem und gilt auch heute noch so manchem zünftigen Philologen als Apostata. Solche, die es besonders gut mit ihm meinten, wurden nicht müde, ihn zur Umkehr zu mahnen, zurück in die Werkstatt, in die er nun doch einmal durch Wahl, durch innere und äußere Berufung gehöre! Daß er diesem Rufe nicht folgen konnte, das macht nicht den geringsten Teil seiner Lebenstragik aus. Nicht folgen *konnte,* sage ich, weil sich ein Mensch nun einmal nicht zurückentwickeln kann. Zudem war Nietzsche der Überzeugung, gar nicht abgefallen, sondern in gerader Linie fortgeschritten zu sein, und durfte seinerseits klagen und spotten über die, welche auf ihrer Lebensharfe nur zwei Saiten gespannt hatten und ihm ein Spiel auf seinem reicheren Instrumente nicht gestatten wollten.

Daß er damit, auch von einem echt philologischen Standpunkt aus betrachtet, durchaus im Rechte war, diese Überzeugung möchte ich hier einmal in aller Klarheit und Schärfe zum Ausdruck bringen.

Was Nietzsche aufgab und aufgeben durfte, weil es für ihn im Wesentlichen erledigt war, das war die zünftige Technik und der zünftige Geist, in dessen Fesseln die Philologie seit Jahrhunderten gelegen hatte: die Philologie als Selbstzweck. — Zur Eröffnung unserer klassischen Literaturperiode hatte der große Philologe Friedrich August Wolf (1759—1824) das Wort für das gefunden, was in vielen Gemütern schon angeregt, aber nur erst zu halber Klarheit gekommen war, hatte die zerstreuten Elemente zusammengefaßt und vereinigt unter einer großen Idee: die Einheit des gesamten Lebens

der Altertumskunde. Dieses als ein begriffsmäßig geschlossenes Ganze zu erfassen und darzustellen, war ihm Aufgabe und Ziel der Philologie, aber das nicht als Theorie, sondern als Praxis, nicht nur als Sache des Kopfes, sondern auch des Herzens; denn er erstrebte damit eine starke Wirkung auf das gesamte Erziehungswesen und damit auf das öffentliche Leben. Im gleichen Geiste strebte Nietzsche, nur daß er sich die Ziele noch viel weiter steckte. Auch stellte er ein viel stärkeres Temperament in den Dienst seiner Ideale: Wolf hatte sich im wesentlichen mit seiner starken Anregung begnügt und sah mit Freuden, wie bald die besten Kräfte nach dem gleichen Ziele strebten: Winckelmann durch Neuerweckung der griechischen Kunst; daneben das Erwachen und Aufblühen unserer klassischen Literatur und die fruchtbare Tätigkeit der Gebrüder Schlegel an der Literaturgeschichte. Wolf zog sich auch bald von seinem Kampffelde in Halle nach Berlin zurück, wo er seitdem als feiner, stiller, etwas bequemer Genußmensch lebte und die Fortsetzung seiner Arbeit seinen Schülern überließ, zumal den bedeutenden Philologen August Boeckh (1785–1867) und Friedrich Gottlieb Welcker (1784–1868). Nietzsche, als Schüler Friedrich Ritschls (1806–1876), trat damit das Erbe Wolfs und auch des großen Sprachgelehrten Gottfried Hermann (1772–1848) an; denn Ritschl war dessen Schüler gewesen. Und daß Nietzsche diese geistige Richtung, die er treu fortführte, aus dem Verkehr mit Ritschl gewonnen hat, das könnte ich aus Ritschls Schriften und Kollegheften nachweisen.

Man wird es in Zukunft mehr und mehr erkennen, daß Nietzsche nicht zum Verräter an seiner Wissenschaft, sondern zu ihrem Vollstrecker geworden ist. Wird er nur richtig verstanden und findet er die erhoffte Gefolgschaft, der er bis in ferne Zeiten hinein den Weg gezeigt und erleuchtet hat, so wird ihn später auch die klassische Philologie als ihren Heroen verehren, der sie aus zünftigen Banden befreit und zur führenden Macht im Geistesleben der Kulturwelt erhoben hat.

Alles wissenschaftliche Leben ist ihm Kampf gegen den Aberglauben, ist Wille, an die Stelle des bloßen Glaubens, Meinens, Hoffens und Vermutens das Wissen zu setzen, um dann das Leben durch das errungene Wissen — das nach Sokrates Voraussetzung der Tugend ist

— zu gestalten. Nietzsche nennt die Philologie neben der Medizin — er hätte wohl besser ganz allgemein Naturwissenschaften gesagt — die große Gegnerin alles Aberglaubens. Räumt man der Philologie diese Vormachtstellung ein, so erweitert man ihren Umfang, ihr Macht- gebiet und damit ihren Einfluß und ihre Würde ins Unabsehbare. Das hat sie an Nietzsche selbst schon gewirkt: ihn zu einem Lebensdeuter, Lebensgestalter und Propheten gemacht, während die Mehrzahl seiner früheren Zunftgenossen und selbst die bedeutendsten unter ihnen nicht mehr waren und sein wollten, als mehr oder minder gute Kenner des klassischen Altertums. Während diese also im Kreise ihrer Wissen- schaft gebannt blieben und sich begnügten, das Richtige gefunden und erkannt zu haben, ruhte Nietzsche nicht eher, als bis er jede neue Er- kenntnis unter seine geistige Herrschaft gebracht und in sein eigenes Lebensbild hinein verarbeitet hatte, so daß es nun in seinem ganzen Denken, Fühlen und Streben mit zur Wirkung kam. Mit anderen Worten, er lebte die Antike noch einmal durch und machte sie in sich zu einer lebendigen Kraft. Sein Leben selbst wurde das eines griechi- schen tragischen Helden, der das Leid ebenso bejaht wie die Lust und sieghaft seinen *amor fati* bekundet. In dieser Hinsicht ist er in noch höherem Grade als Goethe berechtigt, sich einen Hellenen zu nennen.

Dabei war sein Leben nichts weniger als eine selbstgefällige Kopie des Hellenentums — jedes Kopieren und Schauspielern, jede Unecht- heit der Empfindungen und Äußerungen, jedes nur äußerlich An- genommene war ihm ein Greuel — nein, von innen heraus gestaltete sich in ihm sein eigenes Leben unter dem bewundernden Anblicke des höchsten bisher in Erscheinung getretenen Typus Mensch und unter schwerstem Ringen, indem er immer nur das in sich aufnahm und neu gestaltete, was seinem Wesen gemäß und notwendig war.

So wurde er in Wahrheit zum »neuen Dionysos« und dadurch zum Erwecker der Menschheit im Geiste des alten Griechentums.

Nietzsche steht somit am Anfang einer neuen Ära der klassischen Philologie, die, wenn sie Schwungkraft genug in sich hat, dem dio- nysischen Rufe zu folgen, der Menschheit eine dritte und hoffentlich endgültig siegreiche Renaissance schenken müßte. An Nietzsche stirbt die alte Philologie als enge Fachwissenschaft: die Puppe verdorrt, nachdem der Schmetterling sie verlassen hat. Er mußte diese Fesseln

sprengen, den alten Hütern des Gymnasiums und der Universität wehe tun und ihnen Feindschaft ansagen, den alten Bau zerstören, um Raum für einen Dom zu gewinnen, in dem die ganze neue Kulturmenschheit Raum, Luft und Licht finden könnte.

Die philologische Kärrnerarbeit war in mühevollem, treuem Dienste durch die Jahrhunderte stillen Fleißes geleistet worden, auch hatte schon immer die Sehnsucht der Besten Ausschau nach einer geistigeren Welt gehalten, von der das alte Hellas eine Verkündigung gewesen war: man denke nur an Hölderlin, Goethe, Schiller, Voß, Wieland, Alexander von Humboldt, Ernst Curtius und Emanuel Geibel, aber man braucht diese Namen nur zu nennen, um sogleich auch zu empfinden, wie weit Nietzsche sich von ihnen abhebt. Er hat ein ganz neues Pathos, hat anstelle einer elegischen Wehmut, die im Tone der Resignation — »das Land der Griechen mit der Seele suchend« — um ein Unwiederbringliches klagte, den stahlharten Willen gesetzt, die Menschen — und zuerst sich selbst — aus den ererbten, müde und matt, unwahr und hoffnungsarm gewordenen Lebensformen zu erlösen und nach seinen höchsten Forderungen neu zu bilden und dann die Götter vom Olymp zu Gast zu laden. Vor allem will er sich nichts mit Beten, Tränen, Fasten und Händeringen erschleichen, sondern alles Glück und Leid selbst erkämpfen. Mit anderen Worten: er will nicht Christ sein und gleichzeitig Hellene, sondern ein neuer Mensch aus eigener Kraft und aus einem Gusse.

An den Wunden, die Nietzsche dem alten humanistischen Gymnasium und den historischen Fakultäten der Universitäten geschlagen hat, verbluten diese. Es ist nicht ohne Tragik, wenn wir jetzt hören, daß die Schule, deren Ruhm dauernd bleiben wird, einen Nietzsche erzogen zu haben, von diesem selben Nietzsche in ihrem Bestande bedroht wird.

Das humanistische Gymnasium ist in Frage gestellt. Die Gunst unseres Volkes wendet sich von ihm ab. Nicht nur infolge unserer großen wirtschaftlichen Not. Der Kampf gegen diese Schule setzte schon lange vor dem Kriege ein als Protest gegen einen verödeten, mechanisierten, in Formalismus und kaltem Intellektualismus versunkenen Betrieb. Nietzsches Mahnrufe, die Gymnasien aus dem künstlerischen Geiste des Altertums zu reformieren, blieben nur halb ver-

standen und unbefolgt. Auf der Reichsschulkonferenz (1920) klagte Harnack in elegischem Tone über diese Entwicklung: seine ergreifende Rede wirkte auf die Hörer wie eine Grabrede auf das humanistische Gymnasium, und Paul Cauer, der sonst so streitbare, bat für diese Schule nur um das bescheidene Recht, leben zu dürfen.

Der Philologie auf den Universitäten warf Nietzsche vor, daß sie nicht Menschen bilde nach dem Vorbilde von Hellas, sondern Gymnasialoberlehrer züchte nach dem Vorbilde ihrer Professoren, daß die überschätzte, weil einseitige Methodik und Akribie der Forschung, das ewige Wühlen in Schutt und Staub die jugendlichen Geister lähme und verstaube, und ihnen die Sehnsucht nach einem Hochflug in reinere Luft verkümmern lasse. Heute strömen zwar noch viele Jünglinge und jetzt auch Jungfrauen in die philologischen Collegia, um sich die Fakultäten zu pensionsberechtigten Lehrstellen zu holen, aber groß ist auch die Zahl gerade der besten und höchststrebenden jungen Leute, die die Universitäten meiden, diese »geistigen Warenhäuser« wie sie spotten, in die man oben einen Groschen hineinwerfe, um unten ein Likörglas voll schalen Getränkes zu empfangen. Diese wünschen sich Erzieher vom Geiste Platos, Menschenbildner, nicht Herrichter für ein enges Fachgebiet. Sie halten Ausschau nach Führern, denen sie ihr junges Leben anvertrauen dürfen und finden keinen, der sie gewaltiger packt, tiefer aufrüttelt, auf höhere Ziele hinweist und vor allem keinen, dessen heroisches Leben sie mehr zur Nachfolge anlockt, als eben Nietzsche: denn die Jugend liebt nun einmal Kampf und Gefahr.

Wer sich dieses neuen Geistes bewußt werden will, der sein Licht an Nietzsches Fackel entzündet hat, der lese z. B. den Aufsatz von Kurt Hildebrandt: »Hellas und Wilamowitz« (zum Ethos der Tragödie)[1]. Da wird in scharfer Auseinandersetzung, wie sie der Ernst der Sache erfordert, die Linie gezogen, die den Geist der Nietzschejünger scheidet von dem Geiste des anerkanntesten und bewährtesten Führers der bis heute herrschenden akademischen Philologie: U. von Wilamowitz, desselben großen Philologen, der sofort beim Erscheinen von Nietzsches »Geburt der Tragödie« erkannt hatte, daß hier ein

[1] »Jahrbuch für die geistige Bewegung« herausgegeben von Friedrich Gundolf und Friedrich Wolters. 1910. (S. 64ff.). Verlag der Blätter für die Kunst, Geschäftsstelle von Otto von Holten, Berlin C.

neuer, dem alten Herrschergeschlechte der Philologie bedrohlicher Geist auftrat, deshalb auch sofort sein scharfes Schwert gegen ihn zückte.

Um das Gesagte genauer zu bestimmen, muß ich mich etwas in Einzelheiten einlassen: Die bisherige Philologie steht auf dem Boden unserer modernen christlichen Welt: Sie wertet das Christentum als eine Erfüllung des klassischen Altertums, dieses also als Vorstufe und Vorbereitung nach dem Willen des göttlichen Erziehungsplanes. Die katholische Kirche spricht das in aller Deutlichkeit aus[1]: »Griechische Philosophie schärfte den Verstand, spornte die Spekulation, lehrte logisch denken und argumentieren, griechische Literatur und Kunst bildete den Geschmack, diktierte für alle Zeiten gültige Normen, schuf sprachliche Formen, die fähig waren, die christliche Wahrheit würdig und entsprechend auszuprägen. So bereitete Griechenland die Welt vor, der Predigt eines heiligen Paulus zu lauschen.«

Und ebenso, wenn auch in abgeschwächtem Maße, haben von den Zeiten der Reformation her auch die evangelischen Universitäten, an denen die theologische Fakultät doch immer, mehr oder minder zugestanden, *regina* blieb, der die andern Fakultäten als *ancillae* zu dienen hätten, das Christentum in seinem Fortschritt bis zum heutigen Tage als eine Höherentwicklung dem Heidentum gegenüber und von ihrer vermeintlich höheren Warte aus die Leistungen antiker Kulturen bewertet. Das gibt natürlich einen ganz schiefen Aspekt und wirkt bis hinein in die letzten und innersten Empfindungen und Urteile.

So konnte Hildebrandt überzeugend nachweisen, daß Wilamowitz sein protestantisches Christentum und deutschbürgerliches Gemütsleben, ich möchte sagen, die Atmosphäre des evangelischen Pastorenhauses — gewiß unbewußt und ungewollt — in seine Übersetzungen des Äschylus und Sophokles hineingedeutet und damit das Bild des antiken tragischen Helden, den herben Ernst und Heroismus der gesamten, zumal der älteren antiken Tragödie ins Christliche mit Buße, Vergeltung, Gnade, Reue und Erlösung, ins Gutbürgerliche, Weichliche, Weibische, Pastorale gefälscht hat.

Eine schroffe Absage gegen den vorherrschenden christlichen Grundton der Hegelschen Philosophie und ihre Ethik und Wertung

[1] »Stimmen aus Maria-Laach« in einem Aufsatz von A. Huonder S. J. (1914, S. 275).

des Wahren, Guten, Schönen bedeutet auf anderem und doch verwandtem Gebiete Friedrich Gundolfs Behandlung des Shakespeare. In seinem gedankenreichen und fördernden Buche »Shakespeare und der deutsche Geist«[1] weht auch der neue Zeitgeist, dem der Name Nietzsche die Signatur gibt.

Bei eindringlichem Studium des Plautus, dem ich mich in den letzten zehn Jahren fast ausschließlich gewidmet habe, und von dem meine Übersetzung sämtlicher 20 Komödien Rechenschaft geben wird (Berlin SW 68, Propyläen-Verlag), konnte ich auf Schritt und Tritt dieselbe Beobachtung machen: Auch die antike Komödie hatte man — ich weiß, was ich sage und erbringe den Beweis dafür — durch alle die Jahrhunderte von der Wiederentdeckung des Plautus im Mittelalter bis auf den heutigen Tag nicht verstanden und ins Christliche entstellt.

Jedes Kunstwerk muß aus sich und aus der Welt heraus erklärt werden, in der es seinen Ursprung hat. Dieser methodische Grundsatz ist zwar schon längst in der philologischen Wissenschaft anerkannt, aber es fehlte durchaus an der Selbstlosigkeit und Selbstentäußerung und doch auch an der Bescheidenheit, um ihn zum vollen Durchbruch zu bringen. Der moderne Gelehrte wurde doch nie das Bewußtsein los, daß er als Sohn einer reiferen und sittlicheren Welt das Maß für die alten Kunstwerke bilde und trat an diese mit vermeintlich selbstverständlichen Ansprüchen heran, die aber durchaus unberechtigt und deshalb irreleitend sind.

Vom christlich-sittlichen Standpunkte aus ist der Geist der antiken Komödien noch viel weniger zu verstehen als der der antiken Tragödien.

Nietzsche ist wieder der erste, der das erkannt und in der wunderbaren Schärfe seiner Gedanken ausgesprochen hat. Was er über den Geist des antiken Satyr in der »Geburt der Tragödie« sagt, ist von geradezu erschütternder Kraft und Wahrheit: Der Satyr als die heilige Urkraft des Menschen, als ein Protest gegen den durch die Kultur Geschwächten, als eine Bejahung der elementaren Kräfte, die das Leben schaffen, als ein Jauchzen zu den Göttern, den Spendern der Kraft und deshalb trotz oder wegen seiner Wildheit und Unsittlichkeit — ein Heiliges!

[1] Georg Bondi, Berlin 1918.

Über die Komödie selbst hat er sich leider weniger eindringlich ausgesprochen als über die Tragödie, aber schon dieses Wenige[1] reicht zu einem ganz neuen Verständnisse aus. Ich sehe ab von noch einigen gelegentlichen und unwesentlichen Wertungen, so wenn er Menander, den größten Meister der neuen Komödie, als zu weichlich, zu bürgerlich, zu dekadent ablehnt. Mit Plautus, der ebenso empfand und deshalb auch andere Dichter der neuen Komödie wie Philemon, Diphilus, Poseidippos u. a. ins Lateinische übertragen, oft auch reichliche Zugaben an Salz und Pfeffer gegeben hat, scheint sich Nietzsche leider nicht besonders beschäftigt zu haben, aber Plautus nennt sich selbst nur »Übersetzer« der Griechen, und alles, was er von dem scheinbar Eigenen hinzugab, ist auch griechischer Herkunft. Wenn es auch einen anderen Weg genommen hatte, wie die meisten Komödien selbst, den Weg über Sizilien, Groß-Griechenland, über die Osker oder Etrusker, »altklassisch« ist es nicht minder.

Über *all* das hat Nietzsche fast unbewußt das entscheidende Wort gesprochen, indem er sagt: »Der Wille zur Macht« IV: »Zucht und Züchtung« Nr. 916, 4:

»Im Fest« – und alle Komödien sind Festspiele – »ist einbegriffen: Stolz, Übermut, Ausgelassenheit; der Hohn über alle Art Ernst und Biedermännerei, ein göttliches Jasagen zu sich aus animaler Fülle und Vollkommenheit, – lauter Zustände, zu denen der Christ nicht ehrlich ja sagen darf.« –

Alles, was in den letzten Jahrhunderten für und wider die antike Komödie geschrieben worden ist, wird durch diese und wenige andere Sätze abgetan, die ich in den »Vermischten Meinungen und Sprüchen 1877/79« Nr. 220 unter dem Titel finde: »Das eigentlich Heidnische«. Es heißt da:

»Vielleicht gibt es nichts Befremdenderes für den, welcher sich die griechische Welt ansieht, als zu entdecken, daß die Griechen allen ihren Leidenschaften und bösen Naturhängen von Zeit zu Zeit gleichsam Feste gaben und sogar eine Art Festordnung ihres Allzumenschlichen von staatswegen einrichteten: es ist dies das eigentlich Heidnische ihrer Welt, vom Christentum aus nie begriffen, nie zu begreifen und stets auf das härteste bekämpft und verachtet. – Sie nahmen jenes

[1] Nietzsches Werke, gr. 8⁰ Ausg. Bd. XVIII, § 10 der Gesch. d. griech. Lit., 1. u. 2. Teil.

Allzumenschliche als unvermeidlich und zogen vor, statt es zu beschimpfen, ihm eine Art Recht zweiten Ranges durch Einordnung in die Bräuche der Gesellschaft und des Kultus zu geben: ja alles, was im Menschen *Macht* hat, nannten sie göttlich und schrieben es an die Wände ihres Himmels. Sie leugnen den Naturtrieb, der in den schlimmen Eigenschaften sich ausdrückt, nicht ab, sondern ordnen ihn ein und beschränken ihn auf bestimmte Kulte und Tage, nachdem sie genug Vorsichtsmaßregeln erfunden haben, um jenen wilden Gewässern einen möglichst unschädlichen Abfluß geben zu können. Dies ist die Wurzel aller moralischen Freisinnigkeit des Altertums. Man gönnte dem Bösen und Bedenklichen, dem Tierisch-Rückständigen ebenso wie dem Barbaren, Vor-Griechen und Asiaten, welcher im Grunde des griechischen Wesens noch lebte, eine mäßige Entladung und strebte nicht nach seiner völligen Vernichtung. Das ganze System solcher Ordnungen umfaßte der Staat, der nicht auf einzelne Individuen oder Kasten, sondern auf die gewöhnlichen menschlichen Eigenschaften hin konstruiert war. In seinem Bau zeigen die Griechen jenen wunderbaren Sinn für das Typisch-Tatsächliche, der sie später befähigte, Naturforscher, Historiker, Geographen und Philosophen zu werden. Es war nicht ein beschränktes priesterliches oder kastenmäßiges Sittengesetz, welches bei der Verfassung des Staates und Staats-Kultus zu entscheiden hatte: sondern die umfänglichste Rücksicht auf die *Wirklichkeit alles Menschlichen.*« —

Was aber taten bisher die Erklärer, Übersetzer und Würdiger des Plautus im ganzen weiten Reiche der Philologen und Literarhistoriker aller Länder, auf Hochschulen und Schulen neuerer Zeit? Sie werteten die Plautinischen Stücke nach ihren eigenen sittlichen und ästhetischen Bedürfnissen. Ausnehmen muß ich dabei die großen Philologen Frankreichs im 16. Jahrhundert, besonders den Geistesriesen Joseph Justus Scaliger (1540—1605) mit seiner »übermenschlichen Divination« (wie Fr. Ritschl sagte). Der deutsche große Humanist und bedeutendste Plautus-Kenner Camerarius aber leidet schon an des Plautus unchristlicher Immoralität, so alle Nachfolgenden, sogar einigermaßen noch Lessing, lebhafter Friedrich v. Raumer, bis zur Entrüstung Theodor Mommsen, und ebenso die englischen Herausgeber neuester Zeit wie Tyrrell (Miles

gloriosus), Arthur Palmer (Amphitruo), kurz, alle ohne Ausnahme. Sie entrüsten sich, beschönigen, schelten, dulden, unterschlagen, entstellen, verdrehen, beschwichtigen, glätten, säubern, »retten«, kurz, sie quälen sich und ihre Leser mit dem Unmöglichen, christlichen Lesern das Heidnische erträglich zu machen. Sie suchen und suchen vergebens nach der sittlichen Gerechtigkeit, nach Sühne der Schuld, nach moralischem Ausgleich und fälschen geradezu Text und Sinn, um einigermaßen befriedigende Antworten zu finden. Was z. B. die Herausgeber Julius Brix und Aug. O. Fr. Lorenz in ihren seit 50 Jahren in unseren Gymnasien gelesenen und allseits anerkannten, niemals befeindeten Ausgaben des Miles gloriosus, der Menaechmi, des Trinummus und Pseudolus in dieser Richtung zur Erklärung oder vielmehr zur Entschuldigung des Dichters und zum Seelenheil der Jugend vortragen, ist ein ganz unerträgliches Gerede und geht immer an den Tatsachen vorbei, fälscht in frommem, aber geradezu betrügerischem Geist und beweist nur, wie recht Nietzsche mit der Behauptung hat, daß der Christ als solcher einen antiken Komödiendichter überhaupt nicht verstehen *kann.* Moral, Tugend, Sittlichkeit im modernen Sinne gelten in der antiken Komödie nichts, die ja gerade ein Kultus des Häßlichen und Unschicklichen ist. In ihr siegt die Gaunerei, die sexuelle Wildheit und jede Durchtriebenheit über die bürgerliche Ehrbarkeit: freche Sklaven, gemeine Kuppler, leichtsinnige Söhne mit ihren Liebschaften triumphieren über ihre Herren und Väter. Ein erziehlicher Zweck liegt der Komödie so fern wie nur möglich. Sie hat es auf das *Lachen* abgesehen und nur auf dieses. Im Lachen aber liegt eine reinigende, eine heilige Kraft. Es verscheucht die bösen Geister und bringt das Niedrige und Häßliche unter uns. Deshalb führten die antiken Völker von staatswegen und auf Anraten der Priester obszöne Tänze und Spiele zu hygienischen Zwecken, zur Versöhnung der Götter, ein; so in Rom zur Bekämpfung der Pest.

Jeder Leser hat das Recht, je nach seinen eigenen geistigen Bedürfnissen einen Schriftsteller anzuerkennen oder abzulehnen, aber niemand hat das Recht, den Text und Sinn eines Schriftstellers nach seinen Bedürfnissen umzudeuten und zu fälschen. Wie würden sich die gleichen Herausgeber entrüsten, wenn jemand umgekehrt einem

ernst gemeinten Bibelworte einen frivolen Ton unterschieben wollte! Ist es aber nicht gleicherweise Fälschung, wenn man frivole Scherze eines Lustspieldichters den Lesern unterschlägt oder durch allerlei feine Kunstgriffe unkenntlich macht? Wenn man auf Tränen der Rührung ausgeht, wo der Dichter freches Lachen wecken wollte, wenn man ihm sittliche und moralisierende Absichten unterschiebt, wo gerade das Gegenteil beabsichtigt war; wenn man — mit einem Worte — den Dichter erst christlich-sittlich zustutzt, um ihn dann der »guten Gesellschaft« vorstellen zu können? Wenn man all seine »Ungezogenheiten« verschweigt und versteckt, damit er salonfähig werde? Hat man ein Recht dazu, die offenen, freien Bekundungen eines Kulturvolkes und seiner von diesem anerkanntesten Wortführer derart zu entstellen und noch dazu unter der Flagge und im Namen der Wissenschaft? Darf sich die »Bewunderung des klassischen Altertums« zu solchen »Liebesdiensten« verleiten lassen?

Wer sich für einen Kenner und Verehrer des klassischen Altertums ausgibt, muß dieses in seiner Totalität anerkennen. Es geht nicht an, daß er sich bewundernd für die Tragödie bekennt und gleichzeitig etwa die Nacktheit der griechischen Götter oder das »Niedrig-Sinnliche« des dionysischen Kultes verabscheut. Wir dürfen nicht dulden, daß er sich gleichsam seine moralischen Rosinen aus dem Kuchen suche und den ganzen Kuchen nach diesen Rosinen bewerte. So handeln die Gymnasial-Oberlehrer: Sie zeigen z. B. den »hohen Idealismus Platos«, schweigen aber von dessen Eros und würden sich lieber die Zunge abbeißen, als ihren Schülern und Schülerinnen sagen, daß es »eine platonische Philosophie gar nicht geben würde, wenn es in Athen nicht so schöne Jünglinge gegeben hätte, daß deren Anblick es erst war, was die Seele des Philosophen in einen erotischen Taumel versetzte und ihr keine Ruhe ließ, bis sie den Samen aller hohen Dinge in ein so schönes Erdreich hinabgesenkt habe«. (Nietzsche, Götzendämmerung 1888, Nr. 23.)

So darf man auch nicht die Tragödie zwar bejahen, die Komödie aber als unsittlich abweisen, denn beide sind aus der gleichen Wurzel gewachsen, sind Früchte des gleichen Stammes, und beide vereint geben uns erst die ganze Seele der Griechen und das Verständnis für ihre Kultur.

Was Nietzsche an Goethe, auch an Lorenz Sterne, dem großen englischen Humoristen, dem freiesten Geist seines Jahrhunderts (nach Goethe), dem freiesten aller Zeiten (nach Nietzsche), auch an Shakespeare bewunderte: nämlich die Totalität des Seins, das ist das spezifisch Griechisch-Heidnische: der freigewordene Geist, der mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All steht, im Glauben, daß nur das Einzelne verwerflich ist, daß sich aber im ganzen alles erlöst und bejaht, *der nicht mehr verneint,* deshalb auch nicht die griechische Komödie und die ganze griechisch-römische Sinnlichkeit und Erotik, und der sich in der Gesellschaft von Martial und Petronius eben so wohl fühlt, wie in der des Plato und Aristoteles: »der starke, hochgebildete, in allen Leiblichkeiten geschickte, sich selbst im Zaume habende, vor sich selbst ehrfürchtige Mensch, der sich den ganzen Umfang und Reichtum der Natürlichkeit zu gönnen wagen darf, der stark genug zu dieser Freiheit ist«, mit einem Worte: Goethe, der Heide, der Hellene, der Dionysische, der Antichrist (ebenda Nr. 49); Goethe, mit dem Nietzsche sich auch leicht glaubte über »das Kreuz« verständigen zu können.

Das Christentum folgte dem Heidentum zeitlich, aber es ist nicht seine Erfüllung. Das Christentum ist Orient, das Griechentum ist Okzident. Das Christentum ist der Todfeind des Griechentums und sein Untergang. Zwischen beiden Mächten gibt es keine Versöhnung und keinen Ausgleich: man kann nicht beiden zugleich dienen. Das wußten auch die ersten und größten Boten der christlichen Lehre, besonders Augustin, der aus seinem »Gottesstaate« die Heiden natürlich völlig ausschließt.

Die antike Komödie als der stärkste Ausdruck des Antik-Heidnischen hat diese Feindschaft am schwersten und längsten empfinden müssen: denn während der gesamten ersten Jahrhunderte des Christentums hat die Kirche mit allen Mitteln der Überredung und mit Acht und Bann gegen das antike Lustspiel gekämpft: der heilige Chrysostomus (»Goldmund«) hat seine strenge Frömmigkeit und große Beredsamkeit, man kann sagen seine ganze Lebenskraft und Lebensarbeit diesem Kampfe gewidmet. Das griechisch-römische Lustspiel als schroffster Gegensatz zur christlichen Lebensverneinung stand als letzte Macht auf den Trümmern des zusammenbrechenden Heidentums und ist

als letzter Verteidiger antiker Lebensfreude gesunken. Seitdem ist die antike Komödie nie wieder ganz verstanden worden, und alle Deutungsversuche, selbst die auf den Ton der Entschuldigung gestimmten, sind mißlungen.

Das nachzuweisen ist das Hauptthema meiner jüngst erschienenen Schrift *Erotica Plautina* (München, Georg Müller & Co., Propyläen-Verlag 1920[1]), mit der ich mir erst die Bahn frei machen mußte für die Übersetzung des ganzen Plautus selbst. Man wird sich in gewissen Kreisen über dieses Buch entsetzen, aber man wird es in seinen Grundergebnissen nicht erschüttern können. Goethe und Nietzsche würden seine Ergebnisse schon im Voraus anerkannt haben, denn sie bestätigen, ungewollt von mir und ungesucht, das von ihnen anerkannte Bild der Antike. Meine Übersetzung soll durch ihre gelehrten Anmerkungen, aber mehr noch durch ihren Text selbst, für ihre wissenschaftliche Wahrhaftigkeit und Verläßlichkeit Zeugnis ablegen.

Die meisten Deutschen kennen den Plautus, wofern sie ihn überhaupt kennen, aus den glatten, christlich-sittlich »gereinigten« Übersetzungen von J. J. C. Donner und C. Bardt. Diese behandeln den derb erotischen Dichter nach dem Muster:

»In einem kühlen Grunde, da geht ein Mühlenrad,
Mein Onkel ist gestorben, der dort gewohnet hat.«

Erst Nietzsche konnte die antike Komödie verstehen und im Innersten erschließen, weil er der erste war, der den Mut fand, mit der christlichen Tradition zu brechen und die Kluft ehrlich aufzudecken, die uns von den antiken Kulturen trennt. Alles Schwärmen für die alten Griechen bleibt nutzlos, so lange wir gleichzeitig im Geiste des Christentums verharren. Die alte Feindschaft müßte erst wieder in ihrem ganzen Umfang erkannt und anerkannt, die alten Wunden müßten wieder aufgerissen, der Kampf müßte aufs neue aufgenommen werden.

Entweder ist man Grieche der Gesinnung, oder man ist Christ der Gesinnung. Beides zugleich kann man nicht sein. Den Bruch ehrlich zu vollziehen, waren die Führer der großen Renaissance, bis hinauf zu den Päpsten, gewillt, aber Luther und die deutschen Reformatoren — das ist ja Nietzsches schwere Anklage! — reformierten die altgewordene Kirche, statt sie zu verlassen.

[1] Preis M. 36, geb. M. 60.

In *Italien* hatte im 15. Jahrhundert Petrarca, dieser liebenswürdige, großartige, ideale Träumer mit dem tiefen Gemüte und der lebhaften Phantasie, das ganze Leben seiner Zeit in Staat, Glauben und Kultus aus dem Geiste des klassischen Altertums neu erwecken wollen. Wie stark diese Anregung nachgewirkt hat, weiß jeder aus der Geschichte der italienischen Renaissance, aber auch wie sehr Nietzsche von dem Glanze jener Zeit gefesselt wurde, und wie hoch er die Befreiungstat der Reformatoren einschätzte!

In *Frankreich* erlebte man darauf eine Hochkultur der klassischen Philologie, die durch die Namen Scaliger, Casaubonus, Salmasius, Stephanus, Acidalius (eminenter Plautiner!) gekennzeichnet wird — Scaliger, dieses Genie von geradezu beispielloser Divinationsgabe, alle überragend und alle Länder mit seinem Geiste befruchtend; so auch *Holland* und *England*, die ebenbürtig neben Frankreich auf den Plan traten. In Holland die großen Philologen Lipsius, Vossius, Grotius, Gronovius, dann Hemsterhuis und seine Schüler Valckenaer und Ruhnken; in England die hochragenden Säulen philologischer Gelehrsamkeit und Methode Bentley und nach weitem Abstande Richard Porson. —

*Deutschland* steht daneben in jenen zwei Jahrhunderten kläglich zurück. Luther und Melanchthon waren mit ihrem ganzen Anhang mehr Glaubenseiferer als Philologen: ihnen war es mehr um die Erneuerung im Glauben zu tun als um wissenschaftliche Erkenntnisse. In der Folgezeit erschöpften sich die besten deutschen Kräfte in Theologen-Gezänk, um das sich heute kein Vernünftiger mehr kümmert, und erst im 18. (!) Jahrhundert begannen sich unsere Universitäten von der Bevormundung durch die Theologen leise loszuringen. Das Verdienst, der Philologie eine selbständigere Stellung erkämpft zu haben, gebührt besonders drei Männern: Johann August Ernesti (1707—1781) in Leipzig, Matthias Gesner (1691—1761) und Christian Gottlob Heyne (1729—1812) in Göttingen. Gesner konnte es nur durch allerlei Kniffe durchsetzen, daß er überhaupt philologische Vorlesungen halten durfte. Heyne aber, der allmächtige, bewirkte durch seine längjährige Lehrtätigkeit in Göttingen, daß diese Universität zum Sammelplatz vornehmer und reicher Studenten, zur Prinzen-Universität wurde. Indem er diese jungen Leute für seine Wissen-

schaft gewann, erreichte er zugleich, daß diese als notwendiges Mittel der allgemeinen Bildung anerkannt und von der Bevormundung durch die Theologie befreit wurde. Lessing, Winckelmann und Goethe gingen selbständig zurück zu den Quellen und vollzogen für sich persönlich den Bruch.

Goethes Epigramm gegen das Luthertum wendet sich schroff gegen die Einseitigkeit, mit der sich Luther selbst und mit ihm sein Volk rein auf die inneren Interessen des Gewissens warfen, allem schönen Schein, aller sanften menschlichen schönen Bildung den Rücken kehrten, so daß die bildende Kunst, die Poesie stockte, die Grazien ausblieben und erst im Laufe der Jahrhunderte eine ästhetische Bildung erwachen konnte, die bei den romanischen Völkern in ununterbrochener Fortentwicklung ihre Blüte feierte. Aber, wie die Einzelmenschen, so machen sich auch die Völker aus ihren Verfehlungen nachträglich Tugenden zurecht. So hier der Ästhetiker F. Th. Vischer, der in seinen »Kritischen Gängen« meint, Goethe habe vergessen (!), sich zu fragen, ob er je einen Egmont, einen Faust, eine Iphigenie, ja ob er je eines seiner Worte, ob Schiller je eines seiner Werke geschrieben hätte, wenn nicht jene unsere derben Ahnen mitten durch die Welt des bestehenden schönen Scheins mit grober deutscher Bauernfaust durchgeschlagen und so eine ethische Krisis herbeigeführt hätten, für welche die ästhetische Bildung nie und nimmer ein Surrogat bilden könne, die vielmehr einer echten, tiefen, wahren Kunst und Poesie hätte vorausgehen müssen.

So geht es noch weiter fort in ernsten, aber irreleitenden Betrachtungen bis zu dem Schlußergebnis: »Die Roheit des energischen Gemüts hat uns gerettet und die Grundlagen einer späteren, aber eben so unendlich tiefen ästhetischen Bildung erobert.« *Unendlich tief!?*

Goethe selbst wird wohl besser als Vischer gewußt haben, von wo er seine ethische und ästhetische Bildung her hatte. An der ganzen Reformation war ihm noch ausschließlich die Gestalt Luthers wertvoll, alles andere wertete er als Quark und klagte anläßlich eines Reformationsfestes, daß ihm Pastore und Schulmeister damit lästig würden; den Dichter Flemming, den Pindar der Evangelischen, nannte er einen talentvollen Philister. Während dessen strophenreiche und gedankenarme Kirchenlieder noch heute den armen Kindern als

himmlisches Manna aufgenötigt werden, bemerkte Goethe mit Recht, daß von all dem Vielen, das er gedichtet hätte, nicht *ein* Stück in dem evangelischen Gesangbuche Aufnahme fände, und Eckermann macht dazu die tiefsinnige Bemerkung, daß das mehr besage, als Goethe selbst wohl sagen wolle: es eröffnet einen Einblick in eine wahre Kulturtragödie!

Aber die evangelische Theologie quittiert dankend für Vischers Apologie des »Tendenzbärentums«, das sich »vom schönen Schein nicht bestechen ließ« und dem deutschen Rüpel auf Kanzel und Lehrstuhl das Zeugnis christlicher Innerlichkeit eintrug [1].

Goethe blieb eben unverstanden und ohne lebengestaltende Nachwirkung: Wieder bogen seine Nachfolger diese neue Lebenslinie ins Christliche um, stellten ihr die Romantik entgegen, wodurch eben das Altertum für die Folgezeit seine gestaltende Kraft verlor. Die Theologen behielten das Heft in der Hand. Die Schulen gerieten wieder mehr und mehr unter die kirchliche Aufsicht und Zucht. Statt Goethes machte man rechtgläubige Minister zu den geistigen Führern des deutschen Volkes, und diese bemühten sich an der unlöslichen Aufgabe, griechische und christliche Kultur zu verschmelzen: Hellene, Germane, Christ in *einer* Person zu sein. Das ist das Ziel und der Zustand auch der heutigen humanistischen Gymnasien, und das ist wohl auch die Ursache ihres Rückganges. Man kann nicht zweien Herren dienen, erst recht nicht dreien. Nietzsche hat daraus die notwendige Folgerung gezogen.

Das Wissen vom klassischen Altertum hat sich seitdem gewaltig erweitert und vertieft, aber das Pathos, der spiritus ist im gleichen Maße gewichen; man weiß jetzt »alles«, aber man fühlt nicht mit, man lebt nicht im Geiste des Altertums, und das altklassische humanistische Gymnasium wurde immer unklassischer, immer unhumanistischer.

Genau betrachtet ist dieses Gymnasium eine Stätte des Truges: man gibt vor, die Jugend dort durch die Pforten des klassischen Altertums in das Verständnis des Lebens einzuführen, das Bild aber, das

[1] Man vergleiche zum Belege die Einleitung von Hermens zu Luthers Schrift: »Wider Hans Worst« (Heinrich II. von Braunschweig) 1541, »Luthers Werke für das christliche Haus«, Braunschweig, Schwetschke & Sohn. 1890, IV, S. 249 ff.

man der Jugend von dem Altertume zeigt, ist gefälscht. Schon die Auswahl der Bildungsstoffe ist eine tendenziöse und nach dem Gesichtspunkte getroffene, hinzuleiten zu der »Erfüllung«, zum — Heiland. Deshalb die starke Bevorzugung des platonischen Dualismus und Idealismus mit völliger Zurückstellung der Naturphilosophen und Materialisten, zumal Heraklits, von dem unsere Gymnasiasten kaum den Namen hören, Demokrits und des tapferen Lucretius. Deshalb die Auswahl der Tragödien, Komödien und Lyriker, die sich noch am ersten mit der christlichen Gottesgläubigkeit und Demut in Einklang bringen lassen. Was an Gegensätzen und Widersprüchen bleibt, das muß eine geschickte Deutung des Anstößigen und Bedenklichen entkleiden. Was dabei an Fälscher-List aufgewendet wird, dafür nur *ein* Beispiel: Ein österreichischer Gymnasial-Professor erklärte meinem verstorbenen Bruder Wilhelm in Graz, er lasse die Schüler seiner obersten Gymnasialklasse des Horaz Ode I, 22 — *Integer vitae* — deshalb lesen, um ihnen daran die Unsittlichkeit der außerehelichen Liebe begreiflich zu machen, da die nette Lalage bekanntlich mit Horaz weder verlobt noch verheiratet war. In diesem Geiste sind viele Kommentare alter Autoren für die Schulen verfaßt worden, und ich wüßte auch nicht, wie anders ein streng kirchlich gerichteter Lehrer mit den antiken erotischen Stoffen fertig werden sollte. Freilich wird ja der antike Eros selbst nach Möglichkeit verschleiert, und eben darin besteht die größte Täuschung. Wenn nämlich die Schüler beim Verlassen des Gymnasiums ohne Kenntnis des antiken Eros vom Geiste der Antike auch nur eine Ahnung zu haben wähnen, so sind sie betrogene Betrüger. Entweder nehmen sie das entstellte, weil durchaus einseitige Bild mit ins Leben hinaus und fördern die falsche Lehre weiter von Geschlecht zu Geschlecht, oder sie entdecken dann durch eigenes Studium den frommen Betrug, dem sie zum Opfer gefallen sind und rächen sich an ihrer Schule und ihren Lehrern durch Mißachtung und Abfall. Die Universität aber setzt vielfach die Täuschung fort, indem sie von dem Studium der Antike jede Leidenschaftlichkeit fernhält: man ist streng sachlich, rein objektiv und kann nun alles sehen, alles hören, alles ertragen, weil Einen nichts mehr an der Seele packt. Jetzt gehen auch junge Damen in die Kabinette, die sonst nur Männer betreten durften, wo antike Bilder orgiastischer Wildheit zu

sehen sind, aber — es geht ihnen nicht an den Nerv: sie »studieren« nur. Wie sie früher Perlenstickereien und feine Häkelarbeiten machten, mit demselben Fleiß, derselben Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, aber auch derselben Kaltschnauzigkeit machen sie heute archäologische Arbeiten und sammeln erotische Bildwerke, bei deren Anblick ihre Mütter und Großmütter vor Scham hätten in den Boden versinken mögen. Aber sie selbst blicken dazu keusch und unschuldig — es geschieht ja nur im heiligen Dienste der Wissenschaft und Wahrheit.

Der Wahrheit? Ja, ist es noch Wahrheit, wenn allem Tun die Leidenschaft genommen wird, aus der es erst erwuchs? Ist uns mit einer Kenntnis des Altertums genützt, die uns das Blut nicht in Wallung bringt? Kennen wir es überhaupt, wenn wir dieselben Leidenschaften hassen und bekämpfen, die jenes erst möglich gemacht und geschaffen haben? Müßten wir unsere Seele nicht in gleiche Schwingungen bringen, wenn wir fähig werden wollen zur inneren Anteilnahme und zum Verständnis? Was soll der kaltstaunende, stumme Gast, dessen Gegenwart jede Stimmung zum Gefrieren bringt? Weshalb besucht er das antike Theater, wenn er sich nicht will packen lassen? Wäre es da nicht wirklich besser, zurück zu kehren zu den bekömmlichen und nützlichen Beschäftigungen des Kohlbauens und Strümpfestrickens?

Wer von den Plautus-Gelehrten und seinen Schülern hörte noch nur aus fernster Ferne einen Hauch von dem übermütigen Lachen, von dem Überschwang der Lebensfreude und von dem lauten Dank an die Götter, die zu wecken doch *einzige Absicht* des Komödiendichters war? Die ausgelassensten Witze werden nicht verstanden oder schämig beiseite geschoben; übermütige Chansons, bei denen einst jeder Vers von dem Jauchzen der Zuhörer begleitet war, und die man nach den Aufführungen bei allen frohen Gelagen und auf den Gassen gesungen hörte, werden ins Ehrbare gedeutet, und mit so finsterer Miene erklärt, als handele es sich um den Text eines evangelischen Kirchenliedes, und selbst, wenn man den erotischen Sinn und die Wirkung der ganzen Dichtungen aufdeckt, so schütteln die in christlich-sittlichen Anschauungen fest Gebannten die Köpfe und meinen, der Ehre der Alten schuldig zu sein, sie vor »solchen« Deutungen in Schutz zu nehmen.

Immer und überall wurde nach der Sittlichkeit gesucht und nach

der göttlichen Gerechtigkeit, mit leuchtenden Augen wurde auf vermeintlich ehrbare und moralische Beziehungen zwischen Mann und Weib, auf vermeintliche Zeugnisse ehrlicher Gottesfurcht und Frömmigkeit als auf Vorboten der nahen Erleuchtung durch die Lehren des Heilandes hingewiesen und auf die Sittensprüche, die, obgleich beim Dichter zumeist spöttisch gemeint, sich als moderne Erziehungsmittel zur gut bürgerlichen Moral verwerten ließen. Die kalte Sachlichkeit, mit der man das als wahr Erkannte vortrug, war ganz gegen Nietzsches Geist und ein neuer Versuch, der Kraft des Altertums auszuweichen, also wieder eine Art Fälschung. Nietzsche behält eben recht: das wesentlich Heidnische der griechisch⸗römischen Kultur ist vom modern⸗christlich⸗sittlichen Boden aus nicht zu erklären, nicht zu entschuldigen, nicht zu begreifen.

In Wahrheit wird es von uns auch von staatswegen als kulturfeindlich bekämpft. So hat gerade in diesen Tagen die Staatsanwaltschaft in München das Buch eines Münchner Verlags, in dem unter vielen anderen ein Gedicht des Petronius steht, konfisziert, obgleich dieses Gedicht nichts anderes ist als ein Bekenntnis zur heidnischen Welt und ein Spott auf den Gott der Juden. Keinem Philologen wird man es verweigern können, ein Kolleg über Petronius an der Universität zu lesen, aber die Übersetzung eines einzigen, keineswegs besonders ausfälligen Gedichtes sollte durch die Strafgesetze bedroht sein? Nietzsche stellt bekanntlich den Petronius dem Neuen Testament gegenüber und bekennt sich sogar für dessen höhere Moralität, obgleich Petronius den Christen als unerhört unmoralisch gilt. Wo sind da die bindenden Normen?

Nietzsche hat sich jeden Schritt breit Wahrheit erkämpfen müssen, hat fast alles dagegen preisgeben müssen, woran vordem sein Herz, seine Liebe, sein Vertrauen zum Leben hing. Er durfte mit innerem Stolze bekennen: »es bedarf Größe der Seele dazu. Der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst, und was heißt denn rechtschaffen sein in geistigen Dingen? Daß man streng gegen sein Herz ist, daß man die schönen Gefühle verachtet, daß man sich aus jedem Ja und Nein ein Gewissen macht.« – Nietzsche war der wahrhaftigste und gewissenhafteste Philologe aller Zeiten und der Erhöher dieser Wissenschaft zur weltbeherrschenden Macht.

So verstanden hat die Philologie auch die Vormachtstellung der Theologie gegenüber, die selbst nichts anderes sein dürfte, als eine richtig angewandte Philologie, die aber den Boden der Wissenschaft verläßt, sowie sie aus dem Reiche des Wissens und dem durch Wissenschaft Erforschbaren übertritt in die Welt des Glaubens. Nur zu lange hat die Philologie ihre Ergebnisse der Zensur der Kirche unterworfen. Was dabei herauskommt, wenn man die Rollen endlich vertauscht, das lehrt uns Nietzsches »Antichrist« und die gesamte moderne Bibelforschung. Man fragt heute mit gutem Grunde, ob die Theologie als Glaubenslehre, soweit sie nicht rein historisch ist, überhaupt eine Wissenschaft sei, aber an der Wissenschaftlichkeit der Philologie hat noch nie ein Mensch gezweifelt. Ich sehe die dogmatische Theologie und die Philologie unter dem Bilde des Streites zwischen Maria Stuart und Königin Elisabeth und rufe mit Maria:

»Regierte Recht, so läget ihr vor mir
Im Staube jetzt, denn ich bin euer König!«

Nietzsches Entwicklung, die bei oberflächlicher Betrachtung unstet aussehen mag, vollzog sich streng folgerichtig: Von der klassischen Philologie herkommend, mit feinster künstlerischer Empfindung und mit einem unabirrbaren Willen zur Wahrheit und Klarheit begabt, mußte er den Befreiungskampf der Philologie gegen die Herrschgelüste der Theologie aufnehmen, das von Ernesti und Gesner begonnene, von seinem freigeistigen Lehrer Friedrich Ritschl fortgesetzte Werk zu Ende führen, mußte Partei ergreifen für die Diesseitigkeit der herrlichen griechischen Kultur gegenüber dem asketischen und lebensfeindlichen Christentum.

Ich verstehe ihn umso mehr, als ich genau denselben Entwicklungsweg genommen habe, auch nicht aus Laune und Willkür, sondern aus dem innersten Zwang der Tatsachen: Wer in der strengen Schule philologischer Methoden seinen Geist gebildet und sich gewöhnt hat, die bewiesene Wahrheit über alles zu stellen, der kann sich nicht mehr mit bloßen Meinungen und unkontrollierten Überlieferungen zufrieden geben. Nietzsche machte keinen Unterschied zwischen seiner Wissenschaft und seinem privaten Leben, machte *ernst* mit der klassischen Philologie, und zum Lohne dafür machte sie ihn zu ihrem Heros.

Wenn sie jetzt einen neuen Aufschwung erleben sollte, was ich von Herzen wünsche und hoffe, so wird das ihm zu danken sein, weil er allein die große Leidenschaft wieder für sie entfacht hat, ohne die nichts Lebendiges gezeugt wird. Die wahren klassischen Philologen größten Stiles sind immer schlechte Christen gewesen. Diese Tatsache muß klar ausgesprochen werden. Der Philologe gehört an die Seite des Naturwissenschaftlers, nicht aber an die Seite des Gläubigen: er will wissenschaftlich erkennen, nichts ungeprüft, nichts als bloßes »Wunder« hinnehmen.

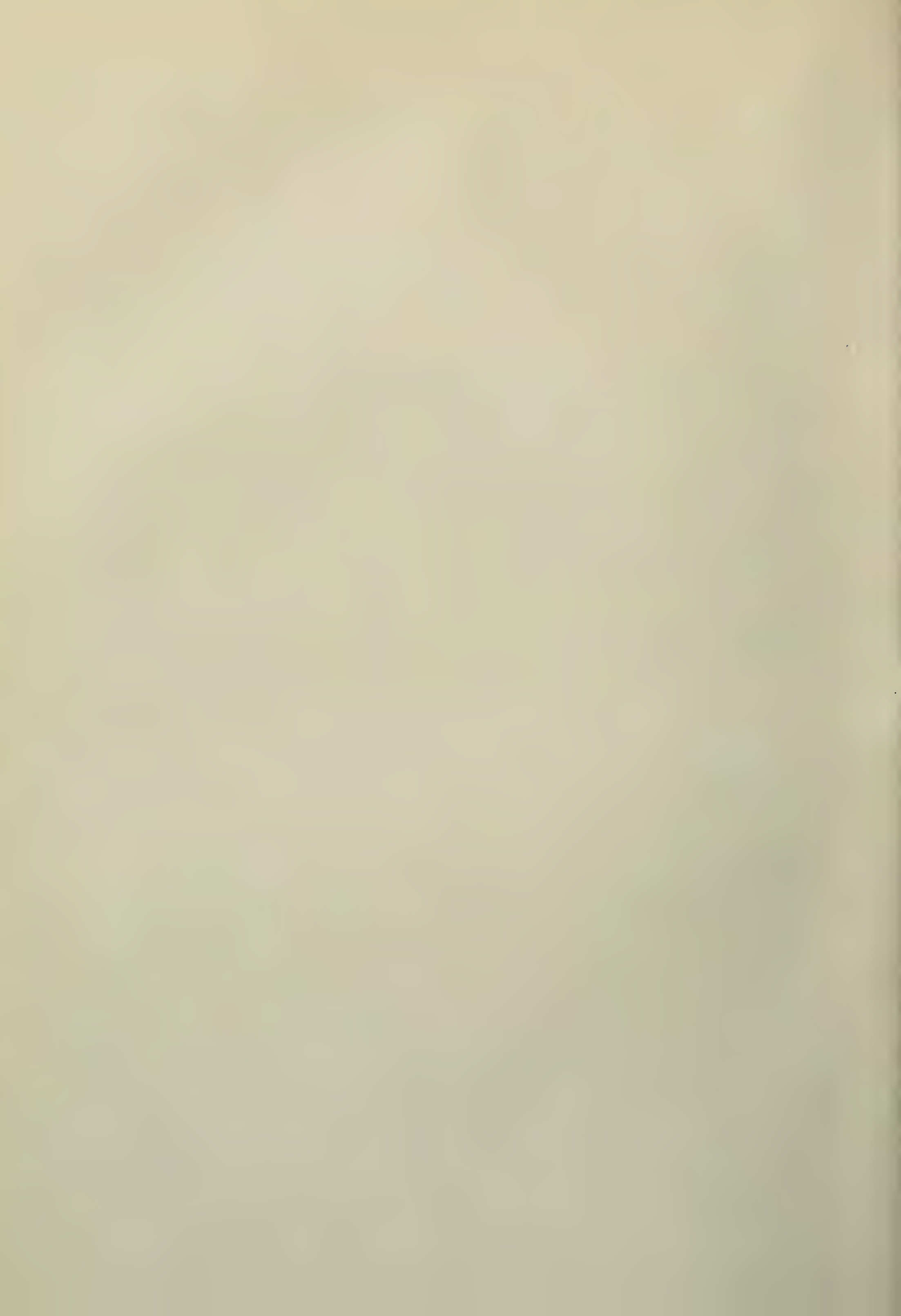
Alles Große, Aufrüttelnde, Zukunfts- und Hoffnungsreiche im Lebenswerke Nietzsches wurzelt in seinem Philologentum. Dessen war er sich selbst auch stets bewußt, und deshalb hat er nie gewankt in seiner Anhänglichkeit an sein Schulpforta, an seinen Lehrer Friedrich Ritschl, an seine Studiengenossen und Mitkämpfer in der Philologie, besonders den ihm geistig am nächsten kommenden Erwin Rohde. Freilich hat er den Begriff und Umfang der Philologie so erweitert, daß sie gleichsam das *ganze* Leben umfaßt, so daß ihm die wenigsten zu folgen vermögen.

»Philologe« und »Oberlehrer« sind heute fast zu Schimpfworten geworden. Nietzsche selbst hat viel dazu beigetragen; denn Härteres und Verletzenderes ist seit Voltaire gegen die Pedanterie der Gelehrten nichts geschrieben worden, als in seinem »Wir Philologen«, aber andererseits hat er alles doch wieder gut gemacht: Ein so hohes Pathos, eine solche Glut der Begeisterung, einen solchen Ernst des Willens, eine solche Wucht der Wahrhaftigkeit, eine so feine Empfindsamkeit des Gewissens und einen solchen Weitblick hat keiner aufgebracht, wie dieser — *Philologe!*

Ich behaupte abschließend: erst Nietzsche hat uns den Blick zur wahren Erkenntnis des klassischen Altertumes frei gemacht.

# DIE EINHEITLICHKEIT DER GEDANKENWELT NIETZSCHES

VON WALTER VON HAUFF



Man hat sich daran gewöhnt, bei Nietzsche drei Perioden der Entwicklung zu unterscheiden: Die erste mit den Hauptwerken der Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik und den unzeitgemäßen Betrachtungen stellt man unter das Zeichen Schopenhauers und Wagners, die zweite, die Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen und der Morgenröte, wird positivistisch genannt, und sanft gleitet der Denker mit der Fröhlichen Wissenschaft in die dritte und letzte Periode über, in der er als Zarathustra den Übermenschen und die ewige Wiederkunft verkündet. Die letzten Schriften, vor allen der Wille zur Macht, sind dann systematische Zusammenfassungen, ohne daß etwas wesentlich Neues hinzukäme.

Diese Etikettierung und Registrierung, deren Art Goethe im Anfang des »Faust« verspottet, ist zweifellos bequem, und das ist wohl auch der Grund ihrer unverdient langen Lebensdauer. Denn immer, wenn von Nietzsche die Rede ist, kann man sich laut oder leise die drei Schlagworte vorsagen, ist, wie man glaubt, im Bilde und kann seine Meinung zum Besten geben. Für den aber, der nicht darauf ausgeht, Nietzsche einen Platz in der Geschichte der Philosophie anzuweisen, sondern sich ohne Ziel in den Denker einfühlen will, bilden die drei Perioden nur ebensoviele Hindernisse. Weiter hat man dann aus der angeführten Einteilung Schlüsse gezogen wie den, Nietzsche könne keine Schule machen, weil seine Lehre nicht einheitlich sei. Vor dieser Behauptung hätte die Tatsache bewahren sollen, daß er im allerhöchsten Maß Schule macht, freilich nicht in dem herkömmlichen akademischen Sinn, sondern so, daß er die Welt des Denkens überhaupt befruchtet in einer Weise, die sich noch gar nicht übersehen läßt. Mir scheint es, daß wir noch im allerersten Anfang stehen.

In Wirklichkeit ist Nietzsches Gedankenwelt so einheitlich, wie man dies nur erwarten kann bei einem Denker, der in Form und Inhalt

so schöpferisch ist. Bei Goethe ließen sich leicht noch mehr Perioden unterscheiden als bei Nietzsche, weil die Zeit seines Wirkens dreimal so lang ist, und es wäre nicht schwer, mit Hilfe der vielfach üblichen Textkritik nachzuweisen, daß am »Faust« mindestens zehn Menschen als Verfasser und Überarbeiter tätig gewesen sind. Ja, bei Nietzsche läßt sich, was sonst nur bei ganz wenigen Denkern möglich ist, die Grundrichtung seines Schaffens mit dem einzigen Wort bezeichnen: dionysisch.

Gleich das erste philosophische Werk Nietzsches, die Geburt der Tragödie, ist ein Dithyrambus auf den griechischen Dionysos; aber schon in dem, was Nietzsche als Schüler ganz aus eigenem Antrieb geschrieben hat, weht dionysischer Geist. Der Trieb, auf dionysischen Pfaden zu wandeln, führte Nietzsche zum Studium der alten Sprachen, und nur so wird es verständlich, daß dieser Feuergeist sich der Altphilologie zuwandte und fünfzehn Jahre brauchte, bis er ihr ganz den Rücken kehrte, obgleich er schon als Student ganz klar erkannte, wie der Betrieb seinem Wesen stracks zuwider lief. Aber nach der Art seines Werdegangs in Haus und Schule konnte er kaum auf einen andern Weg verfallen, der ihn zu Dionysos führte, als eben den, das griechische Altertum zu studieren, und dieser Weg ging durch die Dornen lateinischer Grammatik, die Wüste der Verslehre, vorbei an dem Konjekturenwebstuhl und verschiedenen andern Einrichtungen, die geeignet waren, Jünger des Dionysos in ihrem Gottesdienst zu stören. Auch Nietzsches ernsthafte Erwägung, ob er nicht die ganze Philologie an den Nagel hängen sollte und Chemie studieren, entspringt nur dem Wunsch, dem Dionysischen näher zu kommen. Die Umwälzungen, die er als Naturwissenschaftler veranlaßt hätte, wären der Sache nach genau dieselben gewesen, nur die Form wäre noch auffälliger geworden, und das Verständnis für seine Auffassung des Lebens hätte sich noch etwas langsamer Bahn gebrochen.

Die oberflächliche philologische Auffassung, die nur die schwärmenden Bacchantinnen sah, wenn von Dionysos die Rede war, trieb Nietzsche zu Schopenhauer. Hier fand er die tragische Seite des Lebens, die ihm ebenso wichtig erschien wie die überschäumende Lust, wenn er sich auch schließlich zu der Erkenntnis durchrang, daß Lust tiefer ist als Herzeleid. Schopenhauers düsterer Genius wirkte so gewaltig

auf Nietzsche, weil der behagliche Philisteroptimismus mit seinem Lüstchen bei Nacht dionysische Regungen gar nicht aufkommen läßt. Ebenso kann die philologische Betrachtung der Vergangenheit, die in scholastischer Art eine wohlgeordnete Sammlung längst geschehener Dinge anlegt, Dionysos nur zerstückeln. So kommt es, daß Nietzsche die Kampfpause, die ihm der langsame Fortschritt der Bayreuther Unternehmung aufnötigte, zu Abhandlungen über David Strauß, der ihm als Typus des Bildungsphilisters erschien, und über die Geschichts- wissenschaft benützte. Weitere »Unzeitgemäße Betrachtungen«, die er so laut absingen wollte, daß davon das ganze Gewölbe widerhallen würde, blieben ihm im Hals stecken, weil er Dionysos selbst auf seinem Blumenwagen über die Erde fahren sah und sich für den Herold hielt, der den Zug von Indien nach Europa zu führen berufen war.

Richard Wagner, den Nietzsche für den neuen Göttersohn hielt, in dem sich das unsterbliche Dionysische seinen Leib geformt hatte, war erst durch Schopenhauer, der wieder in indischer Weisheit wurzelte, zu der Höhe gekommen, von der Nietzsche das Heil der Welt erwartete. Schopenhauer hat Nietzsche die Augen geöffnet für die unwidersteh- liche Gewalt des Elementes, das die Menschen gemeinhin das Böse nennen; der Anschluß an Wagner aber bewahrte ihn davor, daß er auch nur einen Augenblick den Weg ging, den Schopenhauers An- hänger Bahnsen einschlug, der das Tragische zum Weltgesetz erhob und damit jeden Sonnenstrahl aus der Welt verbannte. Mit dem Be- ginn der Freundschaft zwischen Nietzsche und Wagner tritt Schopen- hauer in den Hintergrund. Wagners Musik versetzt Nietzsche in einen dionysischen Rausch ohnegleichen, in dem er die Geburt der Tragödie geschrieben hat; und eben weil dieses Werk aus diesen höchsten Ge- fühlen heraus geschrieben ist, die sich bei Nietzsche in der Zarathustra- Zeit wohl reiner, aber nicht stärker äußern, beschränken sich die Ver- schiedenheiten durchweg auf die Einkleidung, ohne die Sache im mindesten zu berühren. Darum sagt Nietzsche am Ende seiner schrift- stellerischen Tätigkeit, man könne da, wo er in seinen Erstlingswerken von Schopenhauer und Wagner rede, rückhaltlos seinen Namen an die Stelle setzen. Innerlich sagte sich Nietzsche in dem Augenblick von Wagner los, als er merkte, daß er ihn irrtümlich für dionysisch gehalten hatte, wozu sich tatsächlich bei Wagner nur Ansätze finden, die unter

dem Einfluß des durch und durch dionysischen Nietzsche auf kurze Zeit erstarken, dann aber von entgegengesetzten Strömungen verschlungen werden. Sein Ritter trachtet nicht nach der Kraft, der es wenig heißt, Berge zu versetzen, sondern nach der Demut, die den Speer senkt. Wagner wird nicht den Starken ein Sporn, sondern den Müden ein Trost; darum kann Nietzsche nicht mit ihm gehen. In seiner Abhandlung über Wagner in Bayreuth beschreibt Nietzsche den Meister, wie er ihn haben möchte, nicht wie er ist. Er macht damit einen letzten Versuch, den einzigen Gesinnungsfreund, den er je gehabt hat, hinüberzuretten auf das andere Ufer zu dem Wunderbau des dionysischen Tempels. Er hatte geglaubt, in Wagner den Dädalus gefunden zu haben, der ihn zur Sonne hingeleiten würde, und nun wurde der Meister zum Ikarus, dem die ersten Sonnenstrahlen die Flügel verbrannten und den er nun verzweifelnd mit allen Namen der Liebe rief. Daher kommt der Unterton bitterster Wehmut in der Abhandlung über Wagner in Bayreuth.

Der Bruch mit Wagner hat Nietzsche deshalb so über alle Begriffe erschüttert, weil er nun seine ungeheure Last allein zu tragen hatte. An der Hand von Führern, die er für die besten hielt, hatte er den uralten Götterberg ersteigen wollen, und wie er in wonnetrunkenem Entzücken an dem letzten Grat zu hängen glaubte und siegessicher die Hand Wagners suchte, da griff er ins Leere und — fiel. Unverwandt aber blieb sein leuchtendes Auge auf das gleiche Ziel gerichtet; nur der Weg, den er einschlug, es zu erreichen, wurde ein anderer. Er zog aus dem Haus der Gelehrten aus und schlug auch noch die Tür hinter sich zu; Schopenhauer war erstarrt zur Salzsäule, und er bemühte sich nicht mehr, ihm neues Leben einzuhauchen, und Wagner überließ er blutenden Herzens seinem Schicksal — »Kirchenrat« zu werden. Schaudernd fühlte Nietzsche, daß ein ungeheurer Kampf mit Göttern und Dämonen auf ihn wartete, den er ohne jede Bundesgenossenschaft »absurd allein« auszufechten haben würde. Ein solcher Kampf konnte nur dann Aussicht auf Erfolg haben, wenn er ganz sorgfältig vorbereitet war, und dazu war in erster Linie nötig, daß der Kämpfer sich auf sich selbst unbedingt verlassen konnte. So stieg Nietzsche zum zweiten Male in seine eigene Tiefe und nun bis zum Grund. Es ist die Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen.

Nietzsche gleicht in dieser Zeit einem Forscher, dem es gelungen ist, die stärksten Naturkräfte in enge Behälter zu bannen, und der nun daran geht, die Gefangenen zu besehen. Dabei ist die größte Vorsicht nötig, denn aus der kleinsten Öffnung jedes einzelnen Gefäßes schlagen ihm Feuerlohen entgegen, die das ganze Gebäude in Brand zu stecken drohen. Darum muß er nur immer dämpfen und zurückhalten, während er bisher zu jedem Feuer, das er sah, seine eigene Flamme hinzuschleuderte. So entsteht der Eindruck, als wäre er ein anderer geworden, was aber genau so wenig berechtigt ist, als die Behauptung, ein Reiter, der sein schäumendes Pferd aus dem Galopp in den Schritt zwingt, sei nicht mehr derselbe.

Nietzsche betrachtet das, was ihn bisher zur höchsten Begeisterung entflammte, ganz nüchtern, chemisch. Der Gelehrte, der Heilige, der Künstler werden auf Eis gelegt. Er scheut sich nicht, in schmutziges Wasser zu steigen und Gespenstern die Hand zu reichen. Wie der Blinde mit seinem Stock untersucht er den Boden ganz genau, ehe er seinen Fuß darauf setzt. Dabei beginnt er mit den allernächsten und unscheinbarsten Dingen, nicht wie man es bisher machte, den allerfernsten: Gott, Ewigkeit und dergl. Eine Last nach der andern fällt von ihm ab, und wenn auch viele Irrtümer so fest mit seinem Wesen verwachsen sind, daß er sie herausschneiden muß und das Blut in Strömen fließt, er wird frei. Und was ihn aufrecht erhält bei dieser unterirdischen Arbeit, diesem Wandern in Eis und Schnee in einer Einsamkeit, die nicht einmal sein eigener Schatten mehr mit ihm teilen mag, das ist eben das immer gleich bleibende Ziel. Aus Moos und Busch und Wipfel rufen es ihm seine befreiten Geister zu: »Dionysos lebt!«

Aber nur unter reinem Himmel gedeiht dionysisches Leben; wie eine azurne Glocke muß er über der Erde stehen und darf nicht verdüstert werden durch die Moral mit ihrem ewigen Du sollst! und Du sollst nicht! Schon in seiner Studentenzeit kam es Nietzsche zum Bewußtsein, daß wir durch das Miterleben eines Gewitters deshalb über alles Menschliche hinausgehoben werden, weil Blitz, Hagel und Sturm freie Mächte sind, die nicht nach der ewigen Vernunftspinne fragen, die langfüßig an dem blauen Himmel dahinkriecht und uns die Sonne nicht sehen läßt. So fragen auch die Diener des Dionysos nicht nach

der Menschensatzung, sondern bald lehnen sie an den Stämmen alter Bäume, das Rehfell lose um die Schulter geschlungen, und lassen sich von Schlangen liebkosend die Wange lecken, bald rasen sie mit dem epheubekränzten Thyrsosstab und wildem Bacchusruf über die Höhen. Die zarten Blüten der Winde fallen aus dem flatternden Haar, und wer sich ihnen entgegenstellt, der wird zerrissen, mag es Sohn sein oder Bruder. Erst nachdem auch die Moral, an die bisher noch niemand zu rühren wagte, abgetan ist, kann die Morgenröte des neuen dionysischen Tages leuchten. Christlich nennt man diese Moral, obwohl sie, wie überhaupt alles, was die Kirche ihrem »Stifter« zuschreibt, im schärfsten Gegensatz zu dem steht, was Christus gewollt hat. Ganz klar führt Nietzsche diese Gedanken zwar erst im Willen zur Macht aus, man fühlt sie aber schon in der Zeit des Menschlichen, Allzumenschlichen durch.

Es ist Nietzsche entsetzlich schwer geworden, die herrschende Moral anzutasten, denn er wußte wohl, daß die Schweine versuchen würden, in seine Gärten einzubrechen, und daß Gesindel kommen würde, um seinen Born der Lust mit schmutzigen Lippen zu verunreinigen. Aber er hat es trotz allem gewagt, die Erde von ihrer bisherigen Sonne loszuketten, mochte sie auch in das Unbekannte hinausstürzen. Nun er diesen Schritt getan hat, ist keine Einschränkung mehr nötig; er bricht die Brücke, mehr noch, er bricht das Land hinter sich ab und läßt sein Schifflein dahin fahren, wo ihn das ungeheure Auge der Unendlichkeit ansieht. Wohl ergreift ihn ab und zu der Schauer ob der allzu großen Freiheit. Zu lange saß er im Käfig, um nicht einmal das Gefühl zu haben, als stieße er seinen Kopf gerade an der Unendlichkeit an; aber hell auf klingen die Lieder des Prinzen Vogelfrei, und statt der Eis- und Schneewüste sieht er rings um sich grünen Grund und Rasen, wo fröhliche Wissenschaft gedeihen kann.

Von jetzt an wird der Ton immer leidenschaftlicher; nur ist es nicht mehr die Leidenschaft des Jünglings, die uns mit sich fortreißt, sondern die Leidenschaft des reifen Mannes. Zwar ist es immer dieselbe Geliebte, um die er wirbt, das Leben selber. Aber wenn er früher glaubte, er brauchte die schöne Zauberin nur eben in seine Arme zu reißen, so ist sie ihm jetzt zum Problem geworden, sie macht ihn unsicher, und darum liebt er sie glühender. Sein übervolles Herz muß verschenken

und austeilen, wie die Biene, die des Honigs zu viel gesammelt hat; doch mag er auch die schönsten Rosenäpfel auftischen, die Gäste laufen ihm alle davon. Und wie dankbar wäre er, wenn sie sich nur ein paar Bissen schmecken ließen! Auf die Herzen seiner Freunde möchte er wie auf blumigem Rasen sein Liebstes, die Kinder seiner Weisheit betten, aber die Freunde kommen nicht, ob es gleich die höchste Zeit ist, denn seiner Seele Eis ist zerteilt, und brausend eilt sie dem Meere ihrer höchsten Hoffnung zu. Sie eilt, er weiß es, darum ist es allerhöchste Zeit. Immer deutlicher sieht er Dionysos in seinem Blumenwagen, wie er gerade auf ihn hin die schnaubenden Pferde lenkt. Neben dem Gott aber sitzt das Leben, die Göttin, seine Geliebte, an deren Seite sein Platz ist.

Doch zuvor muß er noch einmal zu den Menschen: er muß sie heranführen, damit sie, eine unabsehbare Schar, den Triumphzug des Dionysos begleiten. Dazu muß er untergehen, wie die Menschen es nennen und muß den Menschen den Übermenschen verkünden, denn der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll, bis der gegenwärtige Mensch ein Gelächter und eine schmerzliche Scham wird. Nietzsche geht in der Gestalt Zarathustras zu den Menschen, Bogen und Pfeile in der Hand und ohne Falsch auf der Zunge. Zarathustra, der Lehrer des Dualismus, hat die Welt in zwei Hälften gespalten, eine gute und eine böse, er muß diesen Irrtum wieder gut machen.

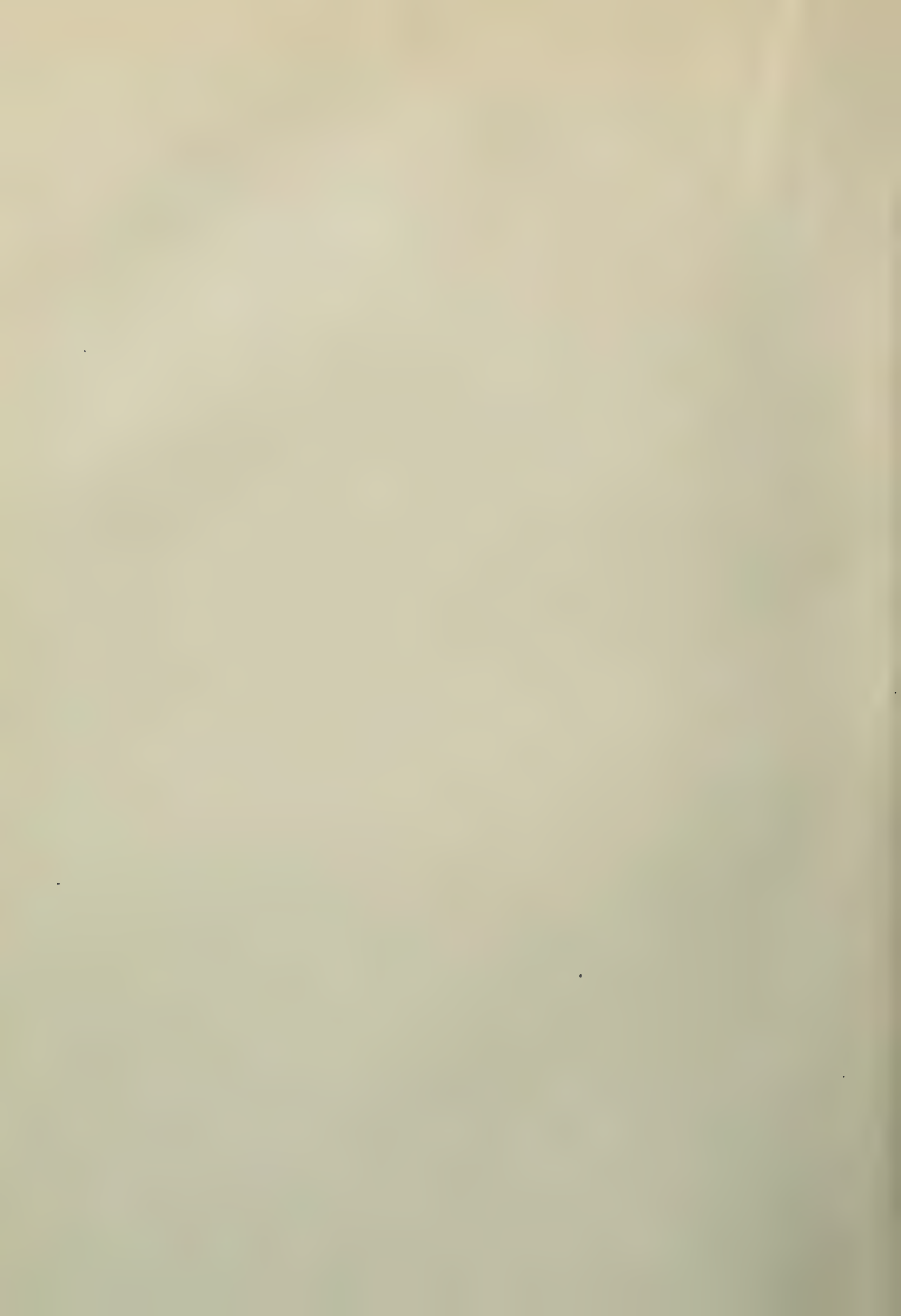
Aber so sehr sich Zarathustra auch abmüht auf Markt und Gassen, den Menschen ist ein Seiltänzer lieber als der Übermensch, und sie wollen eher einen Esel anbeten, als ganz auf sich gestellt sein; und Nietzsche erkennt, daß man mit der allergrößten Deutlichkeit reden kann, ohne verstanden zu werden. Er versucht es noch einmal, wieder derselbe Mißerfolg. Da schreibt er zunächst für sich selbst, getragen von der Gewißheit, daß die dionysische Weltanschauung sich in kurzem Bahn brechen muß. So lebt er für sich mit seinem Adler und seiner Schlange, dem stärksten Tier und dem klügsten Tier. Und als ihm das Leben sagt, seine Liebe sei gar nicht so groß, wie er sage, denn er würde es doch bald verlassen, da sagt er der Zweiflerin das Geheimnis von der ewigen Wiederkunft mitten hinein in ihre flatternden Haarzotteln, er verbindet sich mit ihr durch den Ring der Ringe, und die beiden lachen und weinen zusammen.

In den Vorarbeiten zu dem unvollendeten Willen zur Macht ist der Ton wieder weniger dithyrambisch, und man könnte mit dem gleichen Recht, mit dem man von drei Perioden spricht, auch von vier reden, aber Nietzsches Ziel bleibt unverrückt: Mensch sein, aber mehr als alle bisherigen Menschen, schaffen, nichts als schaffen, und die ungeheure Verantwortung, die im Schaffen liegt, mit vollem Bewußtsein tragen, und wenn das Leben drei- und vierfaches Leid ausgießt, den Jubelruf zu Ehren des Dionysos doppelt hell erklingen lassen.

Nur im Geist durfte Nietzsche den Königen mit dem Esel und dem halbblinden Papst auf dem Wege zu Zarathustras Höhle begegnen, nur im Geist schmiegte sich der lachende Löwe an sein Knie und umflatterten ihn die weißen Taubenschwärme. Ehe sein Ruhm die Welt erfüllte, wurde er zum gekreuzigten Dionysos.

# NIETZSCHE ALS ERZIEHER

VON MARTIN HAVENSTEIN



Es muß den Nietzschekenner wundernehmen, daß sich die deutsche Erziehungswissenschaft um Friedrich Nietzsche, den größten Erzieher der Deutschen im vergangenen Jahrhundert, bisher so wenig gekümmert hat. Nietzsche ist doch nun schon lange nicht mehr der große Einsame und Unbekannte, als der er einst im Hochgebirge der Erkenntnis seine Psalmen sang und seine glühenden Gedanken »auf Eis«, auf das Gletschereis in jenem Gebirge, »legte«: er ist in und mit seinen Werken längst in die Tiefebene hinabgestiegen und auch in der »großen Stadt« ganz und gar kein Fremdling mehr. Und doch weiß man in den Kreisen unserer berufsmäßigen Erzieher noch immer kaum, daß Nietzsche auch »Pädagoge« war und daß er in Basel Vorträge »über die Zukunft unserer Bildungsanstalten« gehalten hat, die längst gedruckt sind und die an Bedeutung alle in letzter Zeit erschienenen pädagogischen Schriften überragen.

Vielleicht ist diese auffallende Tatsache für Nietzsche rühmlich und seiner erzieherischen Wirkung zuträglich. Vielleicht beweist und fördert nichts mehr sein wahres Erziehertum, als daß man ihn nicht in der üblichen Weise zum Pädagogen stempelt und das goldene Korn seiner lebensvollen Gedanken auf unseren alexandrinischen Wissenschaftsmühlen in gelehrten Mehlstaub verwandelt.

Oder ist Nietzsche, über den man vielfach schon hinauszusein sich einbildet, immer noch zu »unzeitgemäß«, um in einer auf die Praxis angewiesenen Wissenschaft schon ernstliche Beachtung und Verwertung finden zu können?

Wie man diese Fragen beantworten mag, — daß Nietzsche ein Erzieher größten Stils tatsächlich ist, darüber kann für den, der Nietzsche und das Wesen der Erziehung kennt, kein Zweifel bestehen.

Worin liegt das Wesen der Erziehung?

Wir überschätzen im allgemeinen auch heute noch — trotz Schopen-

hauer und Nietzsche — viel zu sehr das Denken. Wir stecken immer noch tief im Intellektualismus — trotz alles Pragmatismus, Voluntarismus und Aktivismus. Zu stark lockt und blendet uns immer noch die lichte Oberfläche der geistigen Welt, in der unser Sein und Trachten zum Wort und Gedanken wird, als daß wir über der Lust an ihrer Helligkeit nicht immer wieder der dunklen, dämmerhaften Tiefe vergessen sollten, aus der all unser Denken hervorsteigt. Und doch birgt diese dunkle Tiefe alles Wesentliche und eigentlich Wirksame unseres ewig rätselhaften Seins. Auf jeden Fall gilt dies von der Erziehung. Die Erfahrung belehrt uns allstündlich darüber, daß das, was den wahren Erzieher macht, nicht ein Denken und Wissen ist, sondern ein »dahinter« liegendes Sein, nicht ein von Prüfungskommissionen durch Fragen und Antworten Feststellbares, sondern etwas im Leben, im Umgang mit lebendigen Menschen sich Erprobendes und Beweisendes. Durch Gedanken und Worte wird niemand erzogen, so tief und wahr und schön sie sein mögen. Das, was erzieht, ist immer nur die lebendige Ganzheit des Menschen, die Persönlichkeit. Gewiß, sie drückt sich bis zu einem gewissen Grade in Gedanken und Worten aus. Aber wenn diese Gedanken und Worte erzieherisch wirken, so tun sie es nicht an und für sich, sondern nur sofern sie Ausdrucksmittel einer wahrhaft erzieherischen Persönlichkeit sind. Diese ist und bleibt das eigentlich Wirkende. Wer über *sie* nicht verfügt, der mag ein guter Lehrer und selbst — wie z. B. Rousseau — ein großer Erziehungswissenschaftler und Erziehungsschriftsteller sein, ein Erzieher, im echten Sinne des Wortes, ist er nicht.

Was nun die erzieherische Persönlickeit ausmacht, wie sie es anfängt, erzieherisch zu wirken, das ist im Grunde ihr selbst so geheimnisvoll wie uns, die wir ihre Wirkung erfahren oder beobachten. Wir werden es begrifflich nie völlig erfassen und erklären können, worauf der stille und doch so unwiderstehliche Zwang beruht, den der echte Erzieher auf seinen Zögling und, in geringerem Maße, auf jeden ihm nahe kommenden Menschen unwillkürlich ausübt, — ein Zwang, der nicht als drückend und beengend empfunden und daher auch nicht gehaßt wird wie der rohe äußere Zwang, sondern den jeder sittlich Strebende gern hat und sucht, weil er wohl bändigt, aber auch belebt, fesselt, aber auch frei macht. Der geborene Erzieher — denn

man muß zum Erzieher geboren sein, so gewiß auch alle Erziehung Selbsterziehung voraussetzt – erhebt den Zögling gleichsam über sich selbst, indem er durch seine Einwirkung den höheren Seelenkräften des Zöglings, d. h. den Kräften, die dieser selbst als die höheren empfindet, die Herrschaft über die niederen gibt oder sichert. Natürlich kann diese adelnde Einwirkung nur den Empfänglichen tief und dauernd beeinflussen. Den Alkibiades vermochte auch Sokrates nicht zur Selbstbeherrschung zu erziehen und vor dem Verderben zu erretten. Aber was der geniale Unband gleichwohl seinem großen, wunderlichen Erzieher zu verdanken hat, das zeigt uns die Lobrede, die ihn Plato im »Gastmahl« auf den geliebten Lehrmeister halten läßt. Ganz ohne Wirkung bleibt die eigentümliche Ausstrahlung sittlicher Energie, in der sich das echte Erziehertum beweist und betätigt, wohl bei niemand.

Nietzsche besaß diese sittliche Strahlungsenergie von klein auf. Natürlich, wir *werden* ja nur, was wir *sind.* Er hatte daher auch schon als Kind einen gewissen, etwas unkindlich anmutenden erzieherischen Hang, den er vor allem an sich selbst und seiner zwei Jahre jüngeren Schwester befriedigte. Diese berichtet selbst davon in dem hübschen Kapitel ihrer Biographie »Fritz als Erzieher«. Hier erzählt sie auch ein Beispiel von jenem stillen sittlichen Einfluß, den Nietzsche schon als Knabe durch seinen Blick und seine bloße Gegenwart auszuüben vermochte: seine Mitschüler unterdrückten beim Anfertigen der schriftlichen Arbeiten mit Rücksicht auf ihn die üblichen Äußerungen der Rohheit, mit der Begründung: »Ach, er sieht einen so an, da bleibt einem das Wort im Munde stecken.«

Es ist klar, der bürgerliche Beruf eines so Veranlagten, wenn er einen Beruf wählte, konnte nur der des Erziehers sein. Die »pädagogisch-anthropagogische Leidenschaft in Kopf und Herzen«, wie Nietzsche seinen herrschenden Trieb in einem Brief an Rohde nennt, wies ihm den Lebensweg. Er wurde in Basel Lehrer, Universitäts- und Gymnasiallehrer, und hat als solcher sein angeborenes Erziehertum nach allen Nachrichten, die wir besitzen, aufs schönste bewährt. Jakob Burckhardt erklärte, einen solchen Lehrer würden die Baseler nicht wiederbekommen, und was Bernoulli von Nietzsches Schülern erzählt, bestätigt, was ja kaum der Bestätigung bedarf: daß Nietzsche auch

auf dem Lehrstuhl und vor der Klasse jenen zugleich anspornenden und bändigenden Einfluß ausübte, den der echte Erzieher, selbst ohne daß er es weiß und will, auf seine Zöglinge ausübt.

Am fühlbarsten aber macht uns diesen adelnden Einfluß Nietzsches auf seine Mitmenschen sein Briefwechsel mit seinen Freunden. Deu=ßen nennt ihn ausdrücklich seinen Erzieher, und was Rohde einmal ausspricht, er fühle sich durch ein Zusammensein mit ihm stets für eine Zeit lang in einen höheren Rang erhoben und gleichsam geistig geadelt, das haben die übrigen Freunde zum Teil ebenfalls ausge=sprochen und sicherlich alle empfunden.

Aber wenn das echte Erziehertum an der Persönlichkeit haftet, ist dann nicht Nietzsches Erziehertum mit ihm gestorben und begraben?

Sicherlich nicht. Viele haben es erfahren und bezeugt, daß von dem ‚jungen' und dem ‚einsamen' Nietzsche noch heute die tiefsten und nachhaltigsten Wirkungen ausgehen. Denn dieser große Erzieher hat es ja verstanden, wie nur ganz wenige vor ihm, mit seinen »geschrie=benen und gemalten Gedanken« sich selber, sein Wesen, seine Per=sönlichkeit hineinzubannen in seine Bücher, so daß er selbst in ihnen weiterlebt und weiterwirkt. Gewiß, jeder, der zu schreiben versteht, stellt irgendwie auch sich selbst dar, wenn er seine Sache darstellt. Aber um die eigene Persönlichkeit in abstrakten Gedankengängen so wahr und wirkungsmächtig aufs Papier zu zaubern, wie es Nietzsche getan hat, dazu bedurfte es der ganzen Seelenkenntnis und lyrischen Sprachkunst Nietzsches.

Also der Erzieher Nietzsche, wie wir ihn verstehen, ist nicht tot. Er lebt *in* den Werken fort, *für* die er zuletzt allein noch lebte; ja, er ge=langt erst in ihnen zu der Wirkung, die er erstrebte und die zu üben er berufen war.

O des großen Verwandlungswunders, für das unser Auge meist so stumpf bleibt! Der lebendige Mensch, dessen Blick und Stimme nur zu wenig Mitlebenden gelangt, er setzt sich selbst in gedruckte Buch=staben um und gewinnt in dieser Verwandlung das Auge und Ohr, das Herz und den Sinn von Tausenden und aber Tausenden!

Nietzsche haßte alles Literatentum. Der Gedanke, daß sein Zara=thustra »Literatur« sei, erregte ihm Übelkeit. Er wußte, daß echtes Er=ziehertum Ausfluß der lebendigen Persönlichkeit, kein Wort= und

Gedankengemächt ist, und er war daher wie jeder echte Erzieher und Menschenbildner ein Menschenfischer: mit seinen Schriften, die so voll bunten, lockenden Zaubers sind, suchte er Jünger zu gewinnen, Men⸗schen, denen er sein Innerstes und Bestes, sein Heiligstes und Höchstes ins Herz geben könnte, damit sie es weitergäben an andere und so von Mensch zu Mensch, von Herz zu Herz sich fortpflanzte, was ihn in seinen guten Stunden beseelte. Daher hegte er auch immer wieder den Plan, irgendwo an einem abgelegenen Orte nach der Weise der altgriechischen Philosophen eine Art Schule der Weisheit zu gründen, wo er Menschen, nicht Büchern seine innersten Gedanken anver⸗trauen und echte Erzieher erziehen könnte. Aber andererseits wußte er auch, welche Macht das geschriebene Wort haben kann, wenn es im tiefsten Sinne wahr ist, wenn es mit Blut geschrieben und daher Geist und Leben ist. Das Buch gibt dem Menschen die tausend Zun⸗gen, die der fromme Dichter sich wünscht, um Gott zu preisen, und so vertausendfacht es die Wirkung der Persönlichkeit des Schreiben⸗den, gesetzt nur, daß diese in den Blättern wirklich enthalten ist.

Dazu kommt, daß ein Mensch von der zarten, reizbaren und zurück⸗haltenden Art Nietzsches sich auf dem Papier, dem idealen, bloß ge⸗dachten Zögling und Jünger gegenüber, weit unbefangener und daher im Grunde wahrer gibt als im Verkehr mit wirklichen Menschen, auf die er unwillkürlich und unausbleiblich Rücksicht nimmt und deren Gegenwirkung daher seine Selbstentfaltung und Selbstdarstellung einschränkt. Es gibt Künstlernaturen in Fülle, die ihr innerstes, eigent⸗liches Sein nur in einsamem Schaffen, im Hinblick auf ein gedachtes Publikum, ganz zum Ausdruck zu bringen vermögen und die daher gerade mit ihrer Persönlichkeit in ihren Werken viel stärker auf andere, verwandte Seelen wirken als im persönlichen Umgang. Zu ihnen ge⸗hört Nietzsche. Seine geistige und sittliche Leidenschaft wird erst ganz frei im Verkehr mit gedachten Menschen, die keine Rücksichten ver⸗langen, und so entfaltet sich seine ganze sittliche und erzieherische Kraft erst in seinen Schriften, in denen sein Ethos wie eine vom Winde nicht bewegte Flamme steil zum Himmel emporlodert.

Nietzsche war ein geborener Bergsteiger und Höhenwanderer des Geistes. Höher und höher klomm er empor im Gebirge der Er⸗kenntnis, und immer mehr weitete sich sein Gesichtskreis. In dem⸗

selben Maße aber wuchs auch der ideale Kreis seines erzieherischen, menschenbildnerischen Wirkens. Zuerst – in den Unzeitgemäßen Betrachtungen – wandte er sich als Bußprediger und Kulturlehrer an die *Deutschen*, dann – in den Aphorismenbüchern der mittleren Periode seines Schaffens – galt sein zielsuchendes Denken dem guten *Europäer*, und endlich, seit dem Zarathustra, wuchs er, in seinem eigenen Denken und Wollen, empor zum Lehrer und Erzieher der *Menschheit*.

Nietzsche gehörte bei all seiner Nervenschwäche und menschlichen Gebrechlichkeit zu den innerlichst starken Naturen faustischen Charakters, die jeder Widerstand und Mißerfolg nur stärker macht und auf dem eingeschlagenen Wege vorwärts treibt. Je mehr ihm das Schicksal versagte, um so mehr forderte er von ihm, um so höher türmte er sein Ideal, um so weiter schoß er den Pfeil seiner Sehnsucht.

Daher ist auch die Krankheit, die ihn so hart angriff und schließlich überwältigte, wahrlich kein Einwand gegen sein Erziehertum. Sie macht die stählerne und stählende Energie, die in diesem anfälligen, gemarterten Leibe mächtig war, nur noch fühlbarer und wirksamer.

Aber verbietet uns nicht die innere Zerspaltenheit Nietzsches, die Widersprüchlichkeit und Romantik seines Seins und Denkens, ihn als einen wahren Erzieher anzusehen und hinzustellen? Muß nicht der Erzieher mit sich eins sein und wissen, was er will? Und kann der wissen, was er will, in dessen Brust zwei, nein, viele Seelen wohnen?

Dieser Einwand hat Gewicht, sicherlich. Er entscheidet für viele gegen Nietzsche als Erzieher; für alle die nämlich, die seelisch zu einfach gebaut sind, um ein so vielfaches, buntes, an Gegensätzlichkeiten reiches Seelenwesen wie das Nietzsches als lebendige Einheit und Ganzheit empfinden und erfassen zu können. Für alle diese ist Nietzsche kein Erzieher. Für sie *kann* er kein Erzieher sein, wie er in einem früheren Zeitalter, sagen wir, um nicht zu weit zurückzugreifen, im 17. Jahrhundert, für niemand ein Erzieher hätte sein können. Es gibt und gab überhaupt niemals einen Erzieher für *alle*, gesetzt nur, daß wir das Wort in unserem Sinne nehmen. Äußere Zucht freilich macht keine Unterschiede, wie sie keine voraussetzt. Persönlich-sittliche Beeinflussung dagegen ist stets durch eine gewisse Seelenverwandtschaft bedingt. Einen Zuchtmeister kann man in jedem Feld-

webel finden. Zu einem Erzieher aber muß man »gehören«. Nietzsche wußte das und hat es oft ausgesprochen, ja, er hat vor sich selber gewarnt: »Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, ich bin kein Gesetz für alle«, spricht Zarathustra.

Wer auf Grund seiner seelischen Anlage nicht zu Nietzsche »gehört«, der stößt sich unfehlbar an manchen Einzelheiten in seiner Gedankenwelt, eben weil sie ihm Einzelheiten bleiben. Für die Seinen dagegen verschwinden die befremdenden und anstößigen Einzelheiten in der lebendigen Ganzheit der Persönlichkeit, wie die einzelnen Dissonanzen im Ganzen einer Tondichtung. Die ärgsten Schroffheiten, Verzerrungen und Widersprüche in seinen Schriften werden dem, der sie als Äußerungen seiner Persönlichkeit versteht, nicht nur erträglich, als Ausdruck des Menschlichen-Allzumenschlichen in ihm, sondern sie erscheinen ihm zum Teil sogar sittlich wertvoll und verehrungswürdig, weil er in und hinter ihnen die Kraft der Selbstüberwindung spürt, die Nietzsche — mehr vielleicht als irgend ein Denker vor ihm — besessen und in seinem Denken betätigt hat. Wir sagten es schon: nicht der Gedanke an sich hat erzieherische Kraft, sondern die seelische Wesenheit, die Gesinnung, die sich in ihm ausdrückt. So kann es vorkommen, und es kommt im geistigen Umgange mit Nietzsche oft vor, daß man den Gedanken selbst verneint und von sich weist, die Gesinnung aber, die ihn hervortreibt, bejaht und auf sich wirken läßt.

Es gibt eine zweifache Art der Idealbildung, je nach der Stellungnahme der Seele zu sich selber. Die eine entstammt dem Gefühl der eigenen Kraft und Fülle, die andere dem des inneren Mangels. Jene ist eine Form der Selbstliebe und Selbstbejahung, diese ein Ausdruck der Selbstkritik und Selbstüberwindung. Die erste denkt und setzt das eigene Sein, oder doch dessen zentrale, beherrschende Kräfte, in der Vollkommenheit, die zweite verklärt und verherrlicht das, was in dem eigenen Wesen nicht stark und herrschend, aber doch darin vorhanden ist, so daß es als wertvoll empfunden werden kann (denn was wir nicht in irgendeinem Grade in uns tragen, können wir nicht verstehen und lieben). Welche Art der Idealbildung die wertvollere ist, ist nicht leicht zu entscheiden. Die Sehnsucht malt ohne Zweifel mit glänzenderen Farben als der Besitz, dafür aber ist sie weit mehr in Gefahr, zu übertreiben und sich ins Wesenlose zu verlieren.

Bei Nietzsche, wie wohl bei jedem vielspältigen Menschenwesen, finden wir beide Arten der Idealbildung unaufhörlich miteinander wechselnd und einander widersprechend, einander ergänzend und sich ineinander verwebend. Keine reizvollere Aufgabe für einen Psychologen und Dichter — denn dichterische Begabung gehört dazu — als dies feine, bunte Gespinst aus den Goldfäden des Selbstgefühls und der Sehnsucht zu erforschen und aufzulösen. Ernst Bertram hat sie in seinem »Nietzsche« aufs schönste gelöst.

Die strahlende und zündende Energie der Idealbildung in Nietzsches Schriften ist gewaltig. Es spricht daraus eine sittliche Leidenschaft, eine Hoheit, Wucht und Größe der Empfindung und des Urteils, daß wir uns dadurch, aller zeitlichen und sachlichen Unterschiede vergessend, an die größten Gesetzgeber und Sittenlehrer der Vergangenheit, an Moses und die Propheten erinnert fühlen. Diese Stimme, die oft so klar und kühl und ruhig klingt, die so süß zu singen, so schalmeienweich zu klagen weiß, sie ertönt auch wie ein Sturmwind, wie das Brausen eines Wasserfalles, der alles, was er erfaßt, mit sich fortreißt, dem fernen, unendlichen Meere zu.

So leuchtend nun bei Nietzsche die Sehnsucht zu malen versteht und so stark daher die sittlich anfeuernde Kraft oft gerade seiner »geschriebenen und gemalten« Selbstüberwindungen ist, — um Nietzsche als Erzieher recht faßbar zu machen, tut man doch gut, sich nach Möglichkeit (soweit man die beiden Arten der Idealbildung voneinander sondern kann) an *die* Seiten und Richtungen seines Philosophierens zu halten, die eine Bejahung und Steigerung seines eigenen, innersten Wesens darstellen und in denen mithin sein idealbildendes Denken mit seinem Sein und Leben in Übereinstimmung ist. Nach diesem Grundsatz läßt sich, wie mir scheint, Nietzsches erzieherisches Wirken und Lehren in *vier Hauptlinien* verfolgen, die freilich hier nur angedeutet werden können.

1. Nietzsche, der Immoralist, ist als Persönlichkeit einer der stärksten Lehrer des sittlichen Ernstes und des recht verstandenen kategorischen Imperativs. Man sehe sich sein Leben an! Wann hätte dieser Mann nicht mit äußerster Härte gegen sich selbst seine *Pflicht* erfüllt, *seine* Pflicht, die Aufgabe, die er sich selbst setzte, die seine innerste Natur, »der Tyrann in ihm«, sein Genius, ihm setzte? Wann wäre er abgeirrt

von dem schmalen, harten Wege zur Höhe, den zu gehen er sich berufen fühlte? Wann hätte er je nach Glück getrachtet, nach dem Gemeinen, das uns alle bändigt, und nicht einzig nach seinem Werke? Gab es je eine großartigere Verachtung alles dessen, was das Erdensein angenehm und behaglich macht, als sie der Lehrer des Übermenschen durch die Tat gezeigt hat?

Und was er unnachsichtig von sich selbst forderte und sich selbst abgewann, das forderte er auch von anderen, Verachtung der Gefahr, des Behagens, des »Fliegenglücks«, um dessentwillen, was dem Menschenleben Wert, Würde und Größe gibt und das Dasein rechtfertigt. Was dieses Wert-und-Würde-Verleihende ist, das kann seinem Inhalt nach so wenig allgemeingültig bestimmt werden wie der Inhalt des kategorischen Imperativs. Jeder trägt nach seinem eigenen Gefühl und Urteil Höheres und Niederes in sich, und Nietzsche, der große Antiphilister und Lehrer der faustischen Moral, fordert, daß er das Niedere dem Höheren zum Opfer bringe und unterwerfe. »Wirf den Helden in deiner Seele nicht weg!« das ist die Mahnung, die dem, der Nietzsche wirklich kennt, aus allen seinen Schriften zuerst und am stärksten entgegenschallt. Wer so geartet ist, daß dieser Klang in seinem Herzen keinen Widerhall weckt, für den hat Nietzsche nicht geschrieben und gelebt, er wird keine Zeile des Zarathustra verstehen.

Wie not aber tut dem mammonistisch entarteten, genüßlichen, leichtfertig in den Tag hineinlebenden Geschlecht unserer Zeit die Erziehung durch diesen stählernen und stählenden, heroischen Geist, der nichts mehr haßt und verachtet als Weichlichkeit, Schwächlichkeit und Verzärtelung und der einen Cesare Borgia preist, nur weil er kein Zärtling und Schwächling war!

2. Nietzsche ist ferner in Leben und Lehre ein *Erzieher zu lebendiger Bildung,* und das ist heute wohl die faßbarste und zeitgemäßeste Seite seines erzieherischen Denkens.

In Pforta philologisch-historisch erzogen, erwuchs er als Student in wenigen Semestern zu einem geachteten Altertumsforscher und wurde mit 24 Jahren Professor der klassischen Philologie in Basel. Aber er war viel zu schöpferisch und zukunftsträchtig, um in der Betrachtung und Rekonstruktion der Vergangenheit Genüge finden zu können.

Aus dem philologischen Kritiker wurde bald der Kritiker der Philologie, aus dem Erforscher der alten Geschichte der Erforscher der historischen Krankheit. Er löste sich innerlich und dann auch äußerlich von der Philologie, wobei ihm die ablehnende Haltung seiner Berufsgenossen und schwere körperliche Leiden zu Hilfe kamen und ging in die Berge auf die Suche »nach sich selbst«. Das Wanderer- und Denkerdasein, das er seitdem, fern von Akademien und Bibliotheken, führte, erinnert wieder an frühere stärker aus sich selbst lebende Zeiten und ist ein großartiges Muster für jeden, der den Historismus unserer Zeit als eine Krankheit und ein Zeichen des Niedergangs empfindet. Gibt und gab es je einen Philologen, einen bedeutenden Philologen, der das Philologentum so völlig in sich und seinem Schaffen überwunden hätte?

Nietzsche ist auch in diesem Punkte mit sich in Übereinstimmung geblieben, seitdem er sich selbst entdeckt hatte: er hat, was er lebte, in Lehre umgesetzt und seine Lehre durch sein Leben bekräftigt. Was er in den Unzeitgemäßen Betrachtungen, aber auch an vielen Stellen seiner späteren Schriften, so leidenschaftlich bekämpft, ist eben das, was — wir sehen es nicht ohne Bangen — Spengler als das Schicksal hinstellt, dem wir unweigerlich verfallen seien: das Alexandrinertum, eine erschöpfte Kultur, die nicht mehr die Kraft hat zu eigenen Hervorbringungen und sich daher darauf beschränkt, die Hervorbringungen früherer, zeugungskräftigerer Zeiten zu studieren und nachzubilden, um mit erborgtem und nachgemachtem Zierat die Armut und Blöße des eigenen Daseins zu verhüllen.

Nietzsche hat als erster dieses Schicksal, das uns bedroht, gesehen und damit Spengler den Weg bereitet. Aber — das ist der Unterschied — der große Unzeitgemäße ergibt sich der Zeit und dem Schicksal nicht, sondern, wie er sich selbst aus dem Alexandrinertum herausgerettet hat, so ruft er auch die Seinen zum Kampf gegen die unfruchtbare Gelehrtenkultur, die auf unseren höheren Schulen der Jugend, der Trägerin der Zukunft, die »historische Krankheit« frühzeitig einimpft und die etwa hervorbrechenden Keime eines Neuen mit Wissenskram und gelehrtem Staube überschüttet und erstickt. Nietzsche ersehnt und erstrebt demgegenüber eine lebendige Bildung, eine Bildung, die nicht Wissen ist, sondern Tat, nicht Nachahmung, sondern Schöp-

fung, nicht Betrachtung und Erforschung der Vergangenheit, sondern Gestaltung der Gegenwart.

Nietzsches erzieherische Wirkung in dieser Richtung ist außerordentlich groß. Wer sie erfährt, der blickt mit einem neuen Auge auf die Bildungsfragen der Zeit und geht mit einem neuen Sinn und Willen an das Geschäft der Jugenderziehung oder der eigenen Ausbildung und Weiterbildung heran. Und hier drängt die veränderte innere Einstellung ohne weiteres zur Reform der äußeren Einrichtungen. Aus Nietzsches schöpferischer und Richtung gebender Kritik der neuzeitlichen Kultur und Bildung läßt sich ein Programm zur Umgestaltung unseres gesamten Bildungswesens ableiten, und es ist an der Zeit, daß wir dies Programm entwickeln und ausführen.

3. Kennt man Nietzsche als Antialexandriner und Erzieher zu lebendiger Bildung immer noch viel zu wenig, so ist der Verkünder der Umwertung aller Werte, der Herrenmoral und des Übermenschen in aller Munde. Hier schlägt auch wirklich das innerste Herz der Nietzscheschen Weisheitslehre. Will man den ganzen Reichtum seines idealbildenden Denkens in eine Formel fassen, so muß man ihn den Philosophen des Aristokratismus nennen.

Hier aber, wo Nietzsches tiefstes Trachten und Sehnen zum Ausdruck kommt, ist er auch am stärksten verwechselt und mißverstanden worden. Denn hier laufen die beiden Arten der Idealbildung oft verwirrend durcheinander und widereinander, so daß es eines tieferen Sicheinfühlens in den Kern seiner Persönlichkeit bedarf, um, unbeirrt durch die Widersprüche, sein zielsuchendes und zielsetzendes Denken fühlend zu erfassen. Wer dazu imstande ist, der kommt nicht in die Gefahr, diesen zartfühlendsten und zuchtvollsten aller Menschen für einen Lehrer der Roheit und Zügellosigkeit zu halten.

Nietzsche preist die rohe, ungebändigte Kraft der »blonden Bestie« nur im Gegensatze zur Schwäche eines entarteten, niedergehenden Geschlechtes, das zum Guten wie zum Bösen nicht mehr stark genug ist. Was ihn im Tiefsten treibt bei all seinen Werturteilen und Wertsetzungen — das verstehen wir seit Spenglers Auftreten weit besser als vorher —, ist ein instinktmäßiges Grausen vor dem »Untergang des Abendlandes«, oder, wie er selbst sagt, der Menschheit. Was Spengler wie ein Dämon der Erkenntnis mit kühler Klarheit schaut und darstellt,

das ist für den durchaus ethisch und erzieherisch gerichteten Geist Nietzsches ein Schreckbild, das ihn versteinern würde, wenn er ihm nicht ein Hochbild der sittlichen Sehnsucht entgegenstellte, dessen Anblick ihn stärkt und bei allen Zweifeln seine Hoffnung lebendig erhält. Dem »letzten Menschen«, der nur noch »blinzelt«, stellt er entgegen den Übermenschen, der die Stärke der blonden Bestie mit höchster Geistigkeit und Güte vereinigt.

Weil Nietzsche die ungeheure Gefahr des Niedergangs der ihm überschaubaren Menschheit erblickt, bekämpft er mit allen Kräften nicht nur das immer mehr sich ausbreitende Alexandrinertum, sondern auch die immer weiter fortschreitende Demokratisierung Europas. Das Gerede der »libres penseurs, der unverbesserlichen Flachköpfe und Hanswürste der modernen Ideen«, vermochte diesen tiefen Geist nicht zu täuschen; er wußte, Demokratisierung führt eine Gesellschaft, ein Volk, eine Kultur nicht hinauf, sondern hinab. Sie ist ja Gleichmacherei, Einebnung der Höhen des Menschentums, Aufkommen der Mittelmäßigkeit, Sieg der Zahl über den Wert, des Gemeinen über das Ungemeine, Seltene und Hervorragende.

Gerade an diesem aber und nur an diesem ist Nietzsche gelegen. Er sucht die Seinen nicht in der Menge. Den Viel-zu-Vielen hat der Individualist und Aristokrat nichts zu sagen. Wer aber wirklich Individuum ist und seine Einzigkeit und Besonderheit fühlt, der findet in Nietzsche einen Erzieher ohnegleichen. So hat noch niemand der jungen Seele, die sich selber sucht, zugesprochen wie der Verfasser der dritten unzeitgemäßen Betrachtung, so ernst und mahnend und zugleich so mütterlich liebevoll und ermutigend. Hier, wenn irgendwo auf bedrucktem Papier, waltet die »Genialität des Herzens«, die den Erzieher vor allem auszeichnet und ihn von dem Zuchtmeister unterscheidet. Wahrlich, wer diese Worte mit dürstender Seele in sich getrunken hat, der hat in seinem Herzen eine ewige Dankbarkeit gegen den Seelenleiter und Seelenbefreier, der sie geschrieben hat.

Der Individualismus Nietzsches ist nicht naturalistisch geartet, sondern ethisch. Er hat nichts zu tun mit dem Libertinismus, der dem kategorischen Imperativ der Pflicht den Optativ des Herzens und der Sinne entgegenstellt. Nur dem Adler in der Brust des Edlen löst Zarathustra die Kette, nicht den wilden Hunden, die in den Kellerräumen

der Seele heulen. Die biologisch begründete Moral, die Nietzsche der überlieferten Moral, wie er sie auffaßt, gegenüberstellt, ist nicht ein Zugeständnis an das Menschliche-Allzumenschliche, sondern die Forderung des Übermenschlichen. Nicht ein »Du darfst« setzt er dem alten »Du sollst nicht« entgegen, sondern ein »Du sollst«, ein Gebot, das ganz und gar nicht leichter zu erfüllen ist als das Verbot der alten Moral.

Nietzsche bindet, indem er befreit. Er ist ja der *Erzieher zur Vornehmheit*. Vornehmheit aber ist tiefstes Verpflichtetsein. »Gemeine Naturen,« sagt der im letzten Grunde Nietzsche so geistesverwandte Schiller, »zahlen mit dem, was sie *tun*, edle mit dem, was sie *sind*«. Auf das persönliche Sein bezieht sich die Forderung der aristokratischen Moral; sich selbst wichtig zu nehmen, aus sich etwas zu machen, die eigene Persönlichkeit unermüdlich auszubilden, dazu fühlt sich der vornehme Mensch in Nietzsches Auffassung nicht etwa berechtigt, sondern verpflichtet. In diesem Sinne spricht Nietzsche die Selbstsucht oder besser die Selbstliebe und Selbstbejahung — im Gegensatze zur buddhistischen Selbstverneinung und zur christlichen Selbstverleugnung — heilig.

Wir täten wahrlich gut, wir Deutschen von heute, bei Nietzsche in die Schule der Vornehmheit zu gehen und da die edle, die Goethische Selbstsucht zu lernen, damit wir nicht ganz der gemeinen Selbstsucht verfallen und über der Jagd nach den Dingen und dem Ding der Dinge, dem Gelde, uns selbst, unsere Persönlichkeit und den Adel unseres Menschentums verlieren. *Es ist die größte erzieherische Bedeutung Nietzsches, in einer Zeit der höchsten Sachkultur die Kultur der Persönlichkeit als oberste Aufgabe gepredigt und dem Menschen sein wahres Ziel und seine Würde wiedergegeben zu haben.* Jede Zeile Nietzsches ruft dem Leser zu: Es kommt zuletzt nicht darauf an, was du *kannst* und *leistest*, sondern *wie du bist*. Was hülfe es dem Menschen, wenn er — technisch — die ganze Welt gewönne und äußerlich zum Paradiese machte und wäre nicht mehr wert, in diesem Paradiese zu leben!

Das vornehme Dasein ist repräsentativ. Der vornehme Mensch stellt sich selbst und in sich seine Kaste, seinen Stand dar. Dieser Idee der Repräsentation gibt der Lehrer des Aristokratismus den weitesten Um-

fang. Der »höhere Mensch«, an den er sich wendet, ist Vertreter der Menschheit. Die Gattung in sich zu lieben und zu fördern, ist das vornehmste und größte Gebot, das der neue Gesetzgeber den Seinen kündet.

Damit gelangen wir zu dem größten erzieherischen Gedanken Nietzsches, dessen Tragweite heute noch gar nicht zu ermessen ist: der *Höherzüchtung der Menschheit.* Über die Realisierbarkeit dieser Idee läßt sich streiten, gesetzt nur, daß man sie nicht rein zoologisch als Heranzüchtung einer neuen Art faßt, in welchem Falle sie alle Bedeutung und Triebkraft verliert. Es liegt nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit, daß uns die Wissenschaft, die uns die Natur unterwirft, innerhalb gewisser Grenzen auch zu Herren der eigenen Natur macht und uns befähigt, die Entwicklung des Menschen der Macht des Zufalls, der sie bisher unterworfen war, zu entreißen. Wie dem sein mag, psychologisch betrachtet, als Ausgeburt sittlichen Sehnens und Strebens, ist der Übermensch der Idee des sündlosen, engelartigen Seins zu vergleichen, das die christliche Religion dem Frommen nach dem Tode verheißt. Sie ist – für den Gegner jeder Hinterwelt und Überwelt – der denkbar höchste Ausdruck jenes Ungenügens an sich selber und jenes Über-sich-Hinausstrebens, das Nietzsches innerstes Wesen war und das keiner faustischen Seele fremd ist.

Hat Nietzsche auch als Erzieher zur Vornehmheit sein Ideal *gelebt? War* er auch in dieser Hinsicht, was er lehrte?

Er hat sich selbst, seine Person seinem Werk geopfert, das ist wahr. Aber ebenso gewiß ist, daß er in seinem Werk sich selbst, seine Person dargestellt hat. Zu dieser Selbstdarstellung fühlte er sich innerlichst getrieben und verpflichtet. Selbstdarstellung aber, als Pflicht empfunden, ist Kern und Wesen der aristokratischen Existenz.

Nietzsche empfand sein Dasein und Schaffen als repräsentativ. Er wußte in seinen guten Stunden, daß in seinem Fühlen und Denken die Menschheit sich reckte und streckte, daß er »für viele etwas tue«, wenn er so lebe und sich forme und verzeichne [1].

Was ihn hinderte, seinem Lebensideale, so wie etwa Goethe, ganz zu entsprechen, war das Stück décadence, das er in sich zu tragen sich bewußt war. Nietzsche ist Zarathustra, gewiß, aber nicht in allem.

[1] Nietzsche's Werke, Bd. XI, Aph. 598.

Zum ganzen Zarathustra mangelte ihm die natürliche Stärke und Gesundheit, deren sich Zarathustra erfreut. Wie aber hat er gerungen, um dessen, was krank an ihm war, Herr zu werden und zu bleiben!

4. Das zeigt sich am schönsten in der Weltanschauung und Gesamtabschätzung des Lebens, die dieser Märtyrer der Idee sich abgewann. Und das ist die letzte der Hauptrichtungen, in denen Nietzsches Sein und Denken vorbildlich und erzieherisch ist.

Nietzsche war der Anlage nach Pessimist. Als Knabe schon, das erzählt er selbst, machte er eine »rabenschwarze« Musik, und bei keinem Dichter oder Philosophen meint er Gedanken und Worte gefunden zu haben, die »so sehr aus dem Abgrunde des letzten Neinsagens herauskämen«, in dem er selber zeitweilig gesessen habe[1]. Zu dieser Anlage kam ein Schicksal von ausgesuchter Schwere. Was hat dieser seelisch zarte, leidensfähige Mann nicht alles aushalten müssen an Krankheit und Entbehrung (er redet von seiner »Hundestall-Existenz«), Mühsal und Einsamkeit, Unverstandensein und Verkennung! Man lese seine Briefe, vor allem die an Overbeck, und man wird jenen »Abgrund des letzten Neinsagens« gähnen sehen und begreiflich finden. Und doch wurde er als Denker nicht zum »tragischen Brummbär«, sondern sprach das Lachen heilig und wies die Schwermut zur Hölle. »Kein Schmerz,« das durfte er sagen, »hat vermocht und soll vermögen, mich zu einem falschen Zeugnis über das Leben, wie ich es erkenne, zu verführen«. Seine persönlichen üblen Erfahrungen strich er, soweit er sie nicht »in Gold umzuwandeln« vermochte, bei seinem Gesamturteil über das Leben als unwesentlich durch. So rang der rabenschwarze Pessimist sich durch zu einem leuchtenden Optimismus, so klomm er empor aus dem Abgrund des letzten Neinsagens zur höchsten Höhe der Bejahung, auf der er »vor Sonnenaufgang« dem Himmel über sich ein Preislied sang, wie es schöner nie gesungen worden ist.

»Zum Segnenden bin ich worden und zum Jasagenden, und dazu rang ich lange und war ein Ringer, daß ich die Hände frei bekäme zum Segnen.«

Auch die, metaphysisch, so wunderliche Lehre von der ewigen Wiederkunft ist, psychologisch, eine großartige Selbst- und Welt-

[1] Nietzsche's Werke, Bd. XIV, S. 376.

überwindung: sie ist der denkbar stärkste Ausdruck der Bejahung dieses fragwürdigen, leidensvollen Erdendaseins.

Der Optimismus Nietzsches ist heroisch wie sein ganzes Sein und Leben und hat ebendamit eine gewaltige ethische und erzieherische Bedeutung. Der Pessimismus unserer angekränkelten Zeit kann wie alle Schwermut und Seelenmüdigkeit nicht überwunden werden durch den billigen Optimismus der Flachköpfe und Heiterlinge, die den Leidensabgrund der Welt nicht kennen oder schwächlich davor die Augen verschließen. Diesem Optimismus des Philisters gegenüber preist und predigt Nietzsche stets den Pessimismus. Aber über diesen berechtigten Pessimismus erhebt er sich wie über einen notwendigen Zwischenstandpunkt zur Höhe seiner Schicksalsliebe — amor fati nannte er es — und seines Glaubens an das Leben und überwindet damit den Weltschmerz und die Lebensverneinung nicht nur für sich selbst, sondern auch für alle, die seiner Art sind und seiner Führung folgen.

Nietzsches Schicksalsliebe und Lebensglaube ist Religion, kein Zweifel. Die Preislieder auf Welt und Leben, die er gesungen, sind, ganz in der Tiefe betrachtet, nichts anderes und wirken auf den Empfänglichen auch nicht anders als die Psalmen, in denen der israelitische Fromme das Lob Gottes sang. »Himmel über mir, du reiner, du Lichtabgrund« ... spricht im Grunde dasselbe Empfinden und Erleben aus wie »Lobe den Herrn, meine Seele, und was in mir ist, seinen heiligen Namen!«

Das Ja und Amen Nietzsches, das aus dem Abgrund des letzten Neinsagens sich triumphierend emporschwingt zum wolkenlosen Himmel, es ist so *deutsch* wie im Grunde all sein Dichten und Trachten. Dürer und Luther, Goethe und Schiller, Bach und Beethoven, Kleist und Hebbel und Klinger — und wieviele wären noch zu nennen! — sie alle haben mit dem Teufel der Schwermut gerungen bis aufs Blut und haben obgesiegt und ihr Ja und Amen gesungen. Aber keiner von ihnen hat tiefer gelitten, und keiner hat sich höher emporgeschwungen über die Leidenstiefe als Friedrich Nietzsche.

# DREI WIDMUNGEN GOETHES

## EIN BRIEF VON KARL KOETSCHAU



Geraume Zeit, verehrte Frau und Freundin, war ich mir im Zweifel, ob ich zu dem stattlichen Feststrauß, der Ihnen am 10. Juli überreicht werden soll, ein bescheidenes Blümlein beisteuern dürfe. Wie kommt Saul unter die Propheten? Wie ich unter die Nietzsche-Forscher? Ich bin nur ein Nietzsche-Freund, ein Bewunderer seines Genius, auch vielleicht *in gewissem Sinne* ein Kenner seiner Schriften, wenn anders ein rein künstlerisches Genießen zur Grundlage der Kennerschaft werden kann. Aber ein Forscher? Nein, diesen Ehrentitel darf ich nicht für mich in Anspruch nehmen. Eine Weile — das gestehe ich ein — spielte ich mit dem Gedanken, daß ich mich berechtigt fühlen dürfe, etwas zum Thema »Nietzsche und Goethe« zu sagen, zumal nach und nach die Notizen dazu an Umfang gewachsen waren. Aber als ich Ernst Bertrams Beitrag zur Festschrift für Berthold Litzmann gelesen, da habe ich mich, nicht ohne Scham über meine Vermessenheit, alsbald beschieden; er, der meiner Meinung nach das tiefste und meinem Geschmack nach das schönste Buch über Nietzsche geschrieben hat, hat auch hierüber das entscheidende Wort gesprochen. Was aber nun? Konnte der Kunsthistoriker von seinem Fachstandpunkt aus etwas über Nietzsche sagen? Ohne den Dingen Zwang anzutun, war es nicht möglich, und so habe ich denn, weil ich doch keinesfalls ganz zur Seite stehen, sondern Zeugnis von erprobter Freundschaft geben wollte, mich entschlossen, auf das zurückzugreifen, was uns einst verband, auf Weimar und meine Weimarer Tätigkeit.

So oft ich vom Silberblick zur Altenburg oder umgekehrt von dieser zu jenem hinübersah, immer wieder habe ich Weimars Geschick gepriesen, das zwei Bollwerke, zwei starke Festen deutschen Geisteslebens sein eigen nennen darf, das Goethe-Schiller- und das Nietzsche-Archiv. Wie immer haben sich die Menschen auch hier sehr bald

daran gewöhnt, eine besondere Gabe, nun, wo sie einmal unveränderlich da ist, wie etwas Selbstverständliches hinzunehmen und die Erinnerung an den zurücktreten zu lassen, der mit vollen Händen gespendet hat. Fast wie beim Volkslied. Jeder kennt es, jeder singt es, nach dem Dichter fragt kaum einer. Gereicht es nicht aber den deutschen Frauen zur Ehre, daß Entscheidendes zwei von ihnen klaren Blickes erkannt und mit starkem Willen durchgesetzt haben, echt fürsorglich-weiblich, echt weiblich-opferbereit? Dort die Fürstin, die ein reiches Vermögen stets würdig zu verwenden verstand, hier die Tochter des einfachen thüringischen Pfarrhauses, die durch hingebende schwesterliche Liebe, durch die von ihr gestärkte, zähe Kraft, durch kluge Einsicht in die freiwillig übernommene Aufgabe das zu ersetzen wußte, was ihr jener gegenüber an Mitteln gebrach. Und wenn ich in meinen Gedanken an diesem Punkte angelangt war, dann ging ich — allerdings selbst gleich wieder gegen die eigene Zeit undankbar — gerne in der Erinnerung weiter zurück. Es tauchten dann aus ihr jene drei fürstlichen Frauen auf, die in Weimar die Pflege der Kunst und Wissenschaft und die Förderung derer, die ihnen dienten, gewissermaßen zur traditionellen weiblichen Pflicht erhoben haben: Anna Amalia, Luise, Maria Paulowna. Indem ich darauf verzichte, den Faden aufzudecken, der von jenen zur geistigen Nachfahrin in der Gegenwart führt, deshalb verzichte, weil Sie, verehrte Freundin, selbst es mir wehren würden, möchte ich nun über diese Trias einiges zu Ihnen sagen.

Ich greife aus ihrem Leben etwas heraus, das im Zusammenhang des Ganzen bedeutungslos sein mag, für sich allein betrachtet aber doch wohl ein kurzes Verweilen rechtfertigt, weil es wie ein Schlaglicht Goethes Beziehungen zu ihnen erhellt. Jeder der drei Fürstinnen hat Goethe ein Werk gewidmet, keine Dichtungen — denn die Widmung von »Paläophron und Neoterpe« an Anna Amalia ist fast mehr zurückgedrängt als hervorgehoben —, sondern Arbeiten aus der Werkstatt des Forschers. Im Jahre 1805 überreichte er Anna Amalia »Winckelmann und sein Jahrhundert«, im Jahre 1808 Luisen die »Farbenlehre« und im Jahre 1811 Maria Paulowna den »Philipp Hackert«. Wie kommt nun Goethe darauf, gerade den Fürstinnen diese Bücher zu widmen, wo man doch meinen könnte, daß sie zu manchem im Kreise

seiner Gönner und Freunde leicht in engere Beziehungen sich hätten bringen lassen?

Beim »Winckelmann« ist freilich zunächst ein äußerer Anlaß gegeben. Die der Biographie vorangestellten Briefe des großen Archäologen sind an seinen »Landsmann, Schulfreund und Hausgenossen« Hieronymus Dietrich Berendis gerichtet, der im Jahre 1786 als Schatullenverwalter der Herzogin gestorben war. Von ihr hatte sie Goethe 1799 erhalten, als er sich zu »stillem Leben« in seinen Garten auf einige Spätsommerwochen zurückzog. Angeregt durch diese merkwürdigen Zeugnisse eines reichen Geistes, hatte er alsbald, wie er an Schiller schreibt, »Winckelmanns Leben in Schriften fleißig studiert, auch das Verdienst und die Einwirkung dieses wackeren Mannes im Einzelnen sich deutlich zu machen gesucht«. Die Herausgabe der Briefe aber, von denen sogleich nach der Meldung des Tagebuches, ganz im Sinne sauberer aktenmäßiger Arbeit, Abschriften gemacht und revidiert worden waren, wurde zunächst zurückgestellt, und erst im Februar 1804 finden wir Goethe wieder mit ihnen beschäftigt, nun aufs neue so von ihnen gefesselt, daß er in einer Ankündigung der Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung jene schönen Worte niederschreiben konnte, die sich vor jede wertvolle Briefveröffentlichung stellen lassen: »Von bedeutenden Männern nachgelassene Briefe haben immer einen großen Reiz für die Nachwelt. Sie sind gleichsam die einzelnen Belege der großen Lebensrechnung, wovon Thaten und Schriften die vollen Hauptsummen vorstellen.« Von da ab verharrte er bei der Arbeit, wenn auch mancherlei Abhaltungen, vor allem eine schwere Erkrankung, die Beendigung bis tief in das nächste Jahr hinüberzogen. Freunde wurden, »um das, was zur Schilderung des außerordentlichen Mannes auf mannigfaltige Weise dienen könnte, zusammenzustellen«, zur Mitarbeit herangezogen. Vorab natürlich der vertraute Berater in allen Kunstangelegenheiten: Heinrich Meyer. Er schuf in dem noch heute der Benutzung durchaus werten »Entwurf einer Kunstgeschichte des 18. Jahrhunderts«, namentlich in einer Schilderung der römischen Kunstverhältnisse, für das Verständnis von Winckelmanns Zeit die Grundlage und ging dann noch in einem zweiten Aufsatz, der im fertigen Buch hinter Goethes Schilderung folgt, auf die besondere Stellung ein, die unter den zeitgenössischen Altertumsforschern dem

Gefeierten zuzuweisen war. Karl Ludwig Fernow, damals außerordentlicher Professor in Jena, steuerte zu dem Meyerschen Text wohlgeordnete, kluge Gedanken über die Bevorzugung der Malerei vor der Skulptur innerhalb des christlichen Kunstkreises (und außerdem eine technisch merkwürdige Notiz über die Farben der römischen Mosaikfabrik) bei, und Friedrich August Wolf in Halle schilderte schließlich, freilich selbst mit seiner Arbeit wenig zufrieden, aber doch von Goethe mit frischer Energie am Ganzen festgehalten, nach Ausbildung wie Leistung den Philologen Winckelmann. So rundete sich langsam das Werk zu einem in allen Teilen wohl zusammengestimmten und fein ziselierten Diadem, in dessen Mittelpunkt als beherrschender Stein, einen aus der Tiefe hervorglimmenden warmen Schein verbreitend, Goethes Charakteristik des Menschen unser Auge gebannt hält. Wenn dieser in einem an Schiller gerichteten Brief fast wie ermüdet vom »Winckelmannischen Wesen« spricht, das er »gern bei Seite hätte« und am Schluß der Arbeit demselben Adressaten gegenüber den Wunsch äußert, daß die Leser nicht empfinden möchten, wie sehr das Werk »in doloribus« entstanden sei, so braucht man nur der wahrhaft antikischen Kraft und Klarheit dieses Kabinettstückes biographischer Kunst sich zu erinnern, um seine Worte als trübes Erzeugnis einer müden Stunde auf ihr rechtes Maß zurückzuführen. Das Schicksal, das Winckelmann für eine finstere Jugend und einen allzu frühen Tod zu entschädigen hatte, hat seine Härte wieder gut gemacht, indem es ihn mit zwei Meisterbiographien beschenkte: der Goetheschen und der Carl Justis.

An jenen äußeren Umstand des Besitzes der Briefe knüpft nun auch Goethe in seiner Widmung an. Nicht um eine höfische Verbeugung schicklich anzubringen, sondern aus jener tief gefühlten Dankbarkeit heraus, die wir als nicht unwesentlichen Zug seines Charakters, besonders Frauen gegenüber, oft genug beobachten können, stellt er sich vor, daß Winckelmanns Los sogleich eine günstigere Wendung genommen haben würde, wenn er in jenen Tagen »ängstlicher Verlegenheit« der huldreichen und wohltätigen Fürstin nahe gestanden hätte. Und diese Vorstellung gibt ihm dann den Anlaß, der langen Reihe von Verdiensten Anna Amalias in sehr zusammengedrängter Kürze zwar, aber gerade deshalb besonders eindringlich zu gedenken. Nun

hätte Goethe ja gewiß auch sonst noch Anlaß genug gehabt, diese Gesinnung der Öffentlichkeit kund zu tun. Wenn er es aber gerade bei diesem Buche tat, so mochte dabei zugleich die Erinnerung an die italienische Reise, diesen entscheidenden Wendepunkt, wiederaufleben, für den er bei der Herzogin ein tieferes Verständnis voraussetzen durfte, als bei irgend jemandem sonst in Weimar. Sie hatte unmittelbar nach ihm und unter dem Eindruck seiner Begeisterung den geweihten Boden betreten, hatte sich aus der Ferne von seiner kundigen Hand leiten lassen, hatte mit frischen Sinnen die Reize des klassischen Landes in sich aufgenommen, hatte an den Kunstwerken sich gebildet, aus denen Winckelmann seine Lehren gewann, und konnte nun nach der Heimkehr mit geläutertem Auge und teilnehmendem Herzen dem folgen, dem Goethe selbst zustrebte. So besiegelt die Widmung ein inniges Verhältnis, das zwischen der Fürstin und ihm in geistigen Dingen glücklich sich entwickelt hatte, und mit huldigender Gebärde durfte er sie bitten, ihren Namen mit seinem künstlerischen Bekenntnis — denn auch das ist das Werk — zu verbinden, mit ihm Zeugnis abzulegen für eine Anschauung, die ihm zur Festigkeit eines Glaubenssatzes sich verdichtet hatte.

Max Morris, dessen Einfühlung in Goethe unsere Bewunderung nicht weniger verdient, als sein Wissen über ihn, hat in einer seiner vorbildlichen Studien mit vorsichtiger und schonender Hand von einem der zartesten Geheimnisse des Goetheschen Lebens den Schleier weggezogen, von seiner Neigung zur Herzogin Luise. Das erste Geständnis davon entschlüpft, ganz im Stile der Werther-Zeit, dem Dichter in einem Briefe an die vertraute Freundin Johanna Fahlmer, als er der Prinzessin, damals noch Braut, auf der Schweizerreise 1775 zum ersten Male in Karlsruhe näher getreten war. Und in dem verschwiegenen Tagebuch verbindet sich bald darauf mit dem leidenschaftlichen Huldigungsruf an eine Namenlose, die niemand anders sein kann als Luise, die Erkenntnis der seltsamen Lage, in die das lebhaft fühlende Herz sich zu verstricken droht: »Bin ich denn nur in der Welt mich in ewiger unschuldiger Schuld zu winden.« Nun aber begann das Ringen mit sich selbst, bis Goethe den gehörigen Abstand gefunden hatte, und schon ungefähr ein Jahr später konnte er an Frau v. Stein schreiben: »Luisen nur eine Verbeugung gemacht. Sagen Sie

ihr, daß ich sie noch lieb habe! versteht sich in gehörigen termes«, eine Wendung, die hinter ihrer höfischen, gerade der Adressatin geläufigen und auf sie berechneten Form den ernsten Kampf verbirgt, aus dem als Lohn dem Sieger die Resignation geblieben war. Mochte sie anfangs auch hie und da noch durchbrochen worden sein, so war sie doch aus zu gesundem Empfinden herausgewachsen, um zur Vernichtung eines edlen Triebes zu führen; allmählich mußte vielmehr mit ihrer Hilfe Liebe in treueste Freundschaft sich wandeln, so daß schließlich Goethe in der letzten schweren Krankheit der Großherzogin, 1830, zum Kanzler von Müller sagen konnte: »Schwebt sie mir doch noch lebhaft vor den Augen, als ich sie im Jahre 1774 schlank und leicht in den Wagen steigen sah, der sie nach Rußland brachte, es war auf der Zeil zu Frankfurt. Und seit jener ersten Bekanntschaft blieb ich ihr treu ergeben; nie hat der geringste Mißklang stattgefunden.«

Der Geburtstag der Fürstin, der 30. Januar, hatte dem Dichter oft genug Gelegenheit zu öffentlicher Huldigung gegeben. Morris hat uns aber auch gezeigt, wie oft Luise, vor allen sorgsam verhüllt und wohl auch kaum von einem der Mitlebenden erkannt, durch Goethes Dichtungen schreitet, und an ihre Seite, noch sorgfältiger verborgen, er selbst als Liebender, Helfender, Heilender tritt: in Lila, im Triumph der Empfindsamheit und in der in dieses Spiel eingeschobenen Proserpina, in dem Ballet Amor, in den ungleichen Hausgenossen, im Tasso, im gräflichen Paar des Wilhelm Meister, in der Novelle und schließlich am bedeutsamsten in dem großen Rätselspiel des Märchens. Neben so vielen poetischen Gaben — denn das bleiben sie, auch wenn nur der Schenkende allein um ihren verborgenen Sinn gewußt haben sollte — scheint die Widmung eines Werkes strengster Forschung fast etwas Ernüchterndes zu haben. Man möchte glauben, daß eine Entfernung zwischen Goethe und der Fürstin liege, wie sie höfischer Konvention entsprechen mag, die zwar eine Artigkeit fordert, aber kein näheres, kein vertrauliches Verhältnis gestattet. Und doch haben wir auch in ihr ein persönliches Bekenntnis, einen Beweis uneingeschränkten Vertrauens, ein Zeugnis der Dankbarkeit zu erblicken, die alle so rein und so stark nicht in einer kühlen Atmosphäre, sondern nur auf dem Boden wechselseitiger Neigung erblühen können.

Zwanzig Jahre fast liegen zwischen Erscheinen der ersten »Beiträge zur Optik« (1791) und dem der »Farbenlehre« (1808–10). Ein Lebenswerk war gereift, mit unendlichen Mühen sein Wachstum gefördert und behütet worden. An den Anfängen aber hatte Enttäuschung gestanden. Die zünftigen Gelehrten waren im Kampfe gegen Newton nicht auf die Seite des Autors getreten, und nun, nach der Beendigung der Arbeit, war neue Gegnerschaft zu erwarten. Um kein Erzeugnis seines Geistes hatte Goethe so zu ringen wie um dieses, und gerade deshalb gehörte ihm seine volle Liebe. Inwieweit die Ablehnung berechtigt war, wird heute noch verschieden beantwortet. Ich als Kunsthistoriker muß mich jedenfalls freudig und dankbar zur Farbenlehre bekennen, nicht nur zum historischen Teil, dessen Bedeutung für die allgemeine Geschichte der Wissenschaft alsbald von allen Urteilsberechtigten lebhaft anerkannt wurde, sondern auch zu dem oft angefeindeten theoretischen, da er mir die Grundlage für jede Erkenntnis der Farbenharmonie zu bilden scheint. Wie sollte man ohne ihn in der farbigen Welt der Kunst sich zurechtfinden? Indessen ist hier nicht der Ort, dabei, wie es unbedingt nötig wäre, länger zu verweilen; das Buch über die Anwendung von Goethes Lehre auf die Kunst wird ja doch einmal geschrieben werden müssen, und sicherlich werden noch Generationen von dem zu zehren haben, was er, gleich gut beobachtend und darstellend, uns zubereitet hat. In diesem Zusammenhang mag es genügen, daß Goethes Werk ein mit der vollen Zärtlichkeit des sorgenden Vaters geliebtes Schmerzenskind war, von dem er freilich wußte, welchen unerschöpflichen Wert es auch für ihn selbst habe. Denn mit gutem Grund konnte er nach Beendigung der Arbeit an Frau v. Stein schreiben: »Ich bin dadurch zu einer Cultur gelangt, die ich mir von einer anderen Seite her schwerlich verschafft hätte. Auch wird noch manches andre hervorgerufen, das mir in der Folge erfreulich und andern wohl nützlich seyn kann.«

In der Widmung lesen wir: »So gehören diese Bände Ew. Durchlaucht ganz eigentlich an und sind seit ihrer früheren Entstehung Höchstdenenselben gewidmet geblieben.« Begründet wird dies damit, daß die Herzogin den mündlichen Vorträgen ein aufmerksames Ohr geschenkt und dadurch dem Forschenden zur Klärung verholfen habe, wie es bei der notwendigen Zusammenfassung eines Stoffes wohl

immer einzutreten pflegt. Man wird zunächst darin nicht mehr als den Ausdruck schuldigen und höflich erstatteten Dankes zu sehen brauchen. Aber ich möchte doch glauben, daß man berechtigt ist, dahinter noch einen tieferen Sinn zu suchen. Klingt nicht noch ein anderes Gefühl, das der verehrenden Liebe, durch, wenn wir weiterhin den Wunsch lesen, daß die Bände, die der hohen Herrin doch »ganz eigentlich angehören« sollen, sie »zu einigem Wohlgefallen an jene Stunden erinnern möchten, die ihm selbst unvergeßlich blieben«? Wer Goethes schönes Verhältnis zu Luisen kennt, wird darin nur eine andere Form jener Neigung erblicken, die so deutlich aus den Dichtungen zu uns gesprochen hat. Mit einem starken Gefühl der Beruhigung mochte er das Werk in die Welt gehen lassen, nachdem er es unter ihren Schutz gestellt hatte, und gerade deshalb schließt er auch den historischen Teil und damit das Ganze mit einer Art Wiederholung der Widmung ab, in der er, an die Tage von Jena und die ihnen folgenden Wirren denkend, von »dieser nicht genug zu verehrenden Fürstin« dankbar bezeugt, sie habe »mitten unter dem Drang und Sturm gewaltsamer Umgebungen auch ihn in seinem Kreise nicht allein gesichert und beruhigt, sondern zugleich aufs höchste aufgemuntert«.

Goethe hatte das fünfundfünfzigste Jahr vollendet, als die Gemahlin des Thronfolgers, die achtzehnjährige Großfürstin Maria Paulowna, von Schillers »Huldigung der Künste« festlich willkommen geheißen, von Hof und Bürgerschaft jubelnd begrüßt, in den Kreis des geistigen Weimars trat. Das bedingte von vornherein eine andere Stellung zu ihr als zu den beiden Fürstinnen, mit denen er nun seit fast drei Jahrzehnten in engster wechselseitig gebender und nehmender Gemeinschaft gelebt hatte: bei deren Beginn stand der sechsundzwanzigjährige Dichter zwischen der sechsunddreißigjährigen Anna Amalia und der achtzehnjährigen Luise, zwischen einer reifen, aber einem heiteren Leben gern hingegebenen Freundin und einer über ihre Jugend hinaus ernsten, ja melancholischen Frau, der seine zarteste Neigung gehörte. Ein gewisser väterlicher Zug mußte sich nun in seine Huldigungen vor »dem neuen Stern aus Morgenland« (um von Schiller diese Bezeichnung der Großfürstin zu übernehmen) von vornherein mischen. »Ein Wunder von Anmuth und Artigkeit« nennt sie Goethe in einem

Brief an Marianne von Eybenberg, und er fährt dann fort: »Die Eigenschaften, welche die hohe Sozietät an vornehmen Damen erwartet, ja fordert, erinnere ich mich niemals so vollkommen vereinigt gesehen zu haben«, ein Urteil, das auch in intimen Privatbriefen anderer Zeitgenossen ganz ähnlich wiederklingt, namentlich aber in Schillers Worten seine Bestätigung erhält, daß sie »die Dignität ihres Standes mit dem verbindlichsten Wesen zu vereinbaren« wisse. Indessen wäre das nicht mehr als eben ein wohlwollendes Urteil. Daß aber wahrhafte Verehrung in Goethes Herzen lebte, der sich still verschwiegen die Bewunderung des Schönheitssuchers gesellte, dies dürfen wir aus den Worten herauslesen, mit denen er den befreundeten Friedrich August Wolf aus Halle zu sich einlädt: »Kommen Sie zu uns, so finden Sie manches Neue. Das Schönste und Bedeutendste ist unsere Erbprinzessin, welcher zu nahen man schon eine weite Wallfahrt antreten könnte.« Sehen wir nun vollends, wie sich Tags darauf in einen an den weniger vertrauten Berliner Hofhistoriographen Johannes von Müller gerichteten Brief dieselbe Wendung hineinstiehlt (»wir haben jetzt eine schöne junge Heilige bei uns, zu der es wohl zu wallfahrten der Mühe werth ist«), so darf man es schon wagen, darin fast ein Bekenntnis zu sehen. Maria Paulowna verstand es, die Herzen, die sich ihr so schnell erschlossen hatten, dauernd sich geneigt zu halten. Mit Wohltaten, die nicht pflichtmäßig, sondern aus wahrem Mitgefühl und dem reinen Triebe, Gutes zu tun, gespendet werden, erwirbt sie sich Anerkennung und Dank, gleichermaßen bei Menschen wie bei öffentlichen Einrichtungen, und gerade über diese führt sie ihr Weg zu dem ihr ohnehin schon entgegenschreitenden Goethe. Im Besitze einer trefflichen Bildung nimmt sie lebhaft an allem Geistigen teil, und mit einem nicht alltäglichen Talent zur Kunst begabt, wendet sie sich namentlich dem zu, was auf diesem Gebiete ihr jener zu geben hat. So wird sie seine Hörerin bei den Vorlesungen, die er damals vor einem kleinsten vertrauten Kreise im eigenen Hause hielt, wird sie seine beglückte, aber auch die den Lehrer beglückende Schülerin. »Ich habe sie«, schreibt Charlotte v. Schiller an die Erbprinzessin von Mecklenburg-Schwerin, »einige Abende gesehen, wo sie recht die Seele des Gesprächs war und so schön sprach, und zumal mit dem Meister, den sie auf eine so leise Art versteht und gewähren läßt, daß es einen recht

ergötzt. Er ist auch ganz entzückt darüber, und auch recht geistreich und gewandt in einer solchen Sozietät.«

An diese verehrte Schülerin, diese werktätig teilnehmende Förderin der bildenden Kunst, ist nun die Widmung des »Philipp Hackert« gerichtet, und sie durfte von Goethe um so eher als willkommen vorausgesetzt werden, als Maria Paulowna einem fürstlichen Hause entstammte, von dem Hackerts Glück recht eigentlich begründet worden war, und als sie früher in einer Umgebung gelebt hatte, in der bedeutende Zeugnisse von des Meisters Kunst allgemeiner Schätzung sich erfreuten. Inzwischen hatte sich aber die Meinung über die Bedeutung des Künstlers, wenigstens in Deutschland, bereits gewandelt, und so wurde denn dem Buche nicht allzu viel Beachtung zuteil. Beides, der Künstler wie seine Biographie, sind in der Folgezeit immer mehr zurückgetreten, und die Kunstgeschichte hält sich auch heute noch von beiden fern, während von der Literaturgeschichte die zweite nur deshalb noch betont zu werden pflegt, weil die Beschäftigung mit Hackerts nachgelassenen Papieren für Goethe der Anlaß ward, sich ernsthaft seiner Selbstbiographie zuzuwenden. In der Tat ist es richtig, daß wir es nur mit einer redaktionellen Arbeit zu tun haben, wie sie ja auch Goethe selbst nicht als mehr angesehen haben wollte, freilich mit einer sehr gründlichen, deren die Manuskripte des zwar über eine natürliche Ausdrucksweise, aber über geringe Schreibgewandtheit verfügenden Autors auch durchaus bedurften. Es ist aber doch zu bedauern, daß das Buch nur selten Leser findet, da es mindestens dazu beitragen kann, das Bild vom Italien des 18. Jahrhunderts und damit in gewisser Hinsicht Goethes italienische Reise selbst, wenigstens in sachlicher Beziehung, zu ergänzen. Bedenkt man, welche glänzende Gaben Anna Amalien und Luisen gespendet worden sind, so möchte man freilich auch Maria Paulownas Namen mit einem Werk von ähnlichem Werte verbunden sehen. Man darf aber nicht vergessen, daß Goethe selbst, immer noch unter dem Eindruck von Hackerts ihm sehr genehmer Persönlichkeit stehend, sich eine viel tiefere Wirkung von ihm versprach. Und auch trotz der lauen Aufnahme hoffte er dann noch, daß es später einmal besser verstanden würde. Denn als ihm Zelter, der erst im Jahre 1819 zum gründlichen Lesen gekommen war, geschrieben hatte, »die Art, wie Du das Werkchen aus Fragmenten aufgefädelt

hast, ist so eigen und leicht daß ich meine Herzensfreude daran erlebt habe,« antwortete er dem Freunde: »Du hast dem Büchlein Sorgfalt und Sinn abgefühlt, die ich ihm gewidmet und verliehen habe; es ist in dem lieben Deutschland verschollen und mit vielem andern, Gutem und Nützlichen von den Sandweben des Tags zugedeckt, wird aber immer doch wieder einmal wie der Bernstein ausgeschwemmt oder -gegraben.«

Je länger Maria Paulowna und Goethe in Weimar nebeneinander leben und zu mannigfachster gemeinsamer Tätigkeit sich verbinden, um so schöner zeigt sich auf beiden Seiten das Bestreben gegenseitiger Förderung und das Bedürfnis gegenseitigen Dankes. Als dann des Dichters Tod diesem Zusammenwirken ein Ziel gesetzt hat, weiß die Großherzogin, was sie verloren: »Ich war«, schreibt sie an Gräfin Karoline von Egloffstein, »im voraus überzeugt, daß Sie außerordentlich gerührt sein würden durch den Tod unseres Goethe; wie er mich trifft, brauche ich kaum zu erwähnen.« Und weiter: »Daß Sie an uns alle und besonders an mich bei dieser so erschütternden Veranlassung denken würden, dessen hielt ich mich versichert.« »Besonders an mich«: bekennt die Fürstin damit nicht, wie nahe gerade sie ihm gestanden, und daß sie ein Recht darauf hatte, die Beileidsbezeugungen bei diesem Verluste anzunehmen? Seine Pläne, seine Wünsche sieht sie recht eigentlich als *ihr* Erbe an, und es ist ihr eine liebe Pflicht, für deren Entwicklung und Erfüllung zu sorgen. Eben deshalb durften die hinterbliebenen weimarischen Kunstfreunde ihr dann auch das letzte Heft »Über Kunst und Alterthum«, mit dem Goethe diese Folge abzuschließen gedacht hatte, widmen. »Fürwahr es bedarf nicht erst unseres Zeugnisses, daß die vertrauensvoll innige Zuneigung, daß die zarte liebevolle Aufmerksamkeit und Fürsorge Eurer Kaiserlichen Hoheit und Allerhöchstihro erhabenen Gemahls, des Großherzogs unseres gnädigsten Herrn Königliche Hoheit, die letzten Lebensjahre Goethes auf eine Weise erheitert und erfrischt haben, welcher allein es gelingen konnte, Ihm, der über ein halbes Jahrhundert hindurch in der Achtung und Freundschaft eines unvergeßlichen Fürstenpaares so köstlichen Schatz besessen, den seines Herzens würdigsten Ersatz zu gewähren. Aber wir handeln treu im Sinne des großen Abgeschiedenen, wenn wir diese letzten Früchte seiner literarischen Thätigkeit der dankbarsten

Erinnerung an Ew. Kaiserlichen Hoheit Huld und Gnade zu weihen unternehmen.«

Mit dieser letzten Widmung, wenn nicht Goethes selbst, so doch im Goetheschen Geiste, lassen Sie mich, verehrte Frau und Freundin, heute von Ihnen Abschied nehmen. Sie ist ein beredtes Zeugnis dafür, wie gütige und verstehende Frauen in Weimar die Pflege alles Geistigen als ihre vornehmste Pflicht ansahen. Heute würde, nachdem auch die Großherzogin Sophie, die Erbauerin des Goethe-Schiller-Archivs, längst dahingegangen ist, deren klarem Sinn und deren immer bereiter Opferwilligkeit die Pflege der Weimarischen Tradition nicht zuletzt gedankt wird, heute würde man in Weimar sich vergebens nach gleich vorbildlicher Leistung umsehen, wenn man nicht den Blick vertrauend auf jene andere Burg, auf das Nietzsche-Archiv, richten dürfte, in dem Sie als Gründerin und Förderin einem neuen und anderen Weimarischen Geiste die Heim- und Pflegestätte aufgerichtet haben. Möge er immer blühen und sich so unzerstörbar erweisen, wie jener alte.

»Und so fortan!«

Ihr

Karl Koetschau

# NIETZSCHES AUSKLANG

FRAU ELISABETH FÖRSTER-NIETZSCHE GEWIDMET
VON FRIEDRICH LIENHARD



Du hattest deine Hände nie geübt,
Sie ringend oder im Gebet zu falten:
Denn an die Feder warst du festgebannt,
Nicht rastend, bis sie in der heft'gen Faust
Dem Schaffenden zerbrach...

Dann wurdest du vom allzu steilen Hochland
Herabgeführt auf Weimars stille Hügel.
Und der sich einsam umtrieb, Menschen suchend
Und in den Menschen Gott: nun saß er stumm
Und suchte nicht mehr. Höchstes ward ihm nun
Geschenkt: der Schwester Edelmenschlichkeit.

Wie Abendsonnenschein zum letztenmal
Aus schweren Wolken quer herüberbricht
Vom aufgehellten Horizont, so kam
Aus eines Schwesterherzens Kraft die Liebe
In ihrer schönsten Form: als reine Güte.

Nun hast du deine Hände doch gefaltet.
Sie lagen weiß, wie müde Fittiche,
Auf deiner Decke über beiden Knien,
Die von dem langen Hochgebirgsgang ruhten.
Es neigte das gedankenschwere Haupt
Sich sinnend unterm mütterlichen Kuß
Der Abendsonne, die auf Weimar schien.

Dies war dein Ausklang: wieder wie ein Kind
Sich von der Liebe still beschenken lassen,

Wie sich die Muse zu dem Dichter neigt
Und unsers Daseins lastendes Geheimnis
In einem letzten Kusse lächelnd löst.

Wie wunderschön ist solcher Lichtbesuch!
Wie schlicht die Lösung: dieses Stillesein!
Und, meine Freunde, wie so wunderschwer!

# UNSERE ZEIT IM SPIEGEL VON NIETZSCHES KULTURPHILOSOPHIE

VON RICHARD OEHLER



Eine Zeit wie die unserige ist eine Zeit der Gegensätze. Wo sich so gewaltige Umwälzungen vollziehen, tritt das, was unvereinbar miteinander, schroffer gegeneinander auf, als in den Zeiten friedlicher Strömung des Kulturlebens. Man kann jetzt in einem beliebigen Kreis von Menschen ein Thema anregen, welches man will, man wird die Meinungen immer hart aufeinander schlagen hören. Aber eins ist festzuhalten: so groß auch die Gegensätze unserer Zeit sind, auf *einer* Linie können sie sich alle vereinigen: daß sie etwas von der Zukunft *wollen.* Daß sie, jeder einzelne für sich nach seinem besten Können, mithelfen wollen am Wiederaufbau des Lebens, daß sie positiv mitschaffen, daß sie aus Trümmern wieder ein starkes Gebäude der Kultur miterrichten helfen wollen. Dazu sollen solche Betrachtungen, wie die nachstehende, dienen, die Frage, wie sich unsere Zeit im Spiegel von Nietzsches Kulturphilosophie darstellt. Aussichten wollen wir uns damit eröffnen und Ziele aufstellen.

»Wahrlich,« sagt Nietzsche, »ein *Ziel* hatte Zarathustra, er warf seinen Ball: nun seid ihr Freunde meines Zieles Erbe, Euch werfe ich den goldenen Ball zu. Lieber als alles sehe ich euch, meine Freunde, den goldenen Ball werfen.«

Das soll das Gemeinsame sein, das uns alle eint.

Nietzsche war eine Sehernatur. So wie wir ihn auf dem Bilde mit leuchtenden und durchdringenden Augen in die Weite schauen sehen, so war sein geistiger Blick hell und forschend auf die Zukunft der Menschheit gerichtet. Was er da ersah, stellte er in kühnen oft dichterisch verklärten Hoffnungen und Forderungen ans Tageslicht. Mancherlei Möglichkeiten mußten dabei auftauchen. Daher die Reichhaltigkeit seiner Gedankenwelt. Daher auch die Gegensätze in der Auffassung seiner Anschauungen. Aber trotz der Schwankungen bestehen große feste Grundlinien. Das Schiff seiner Gedanken fährt

hin über das unendliche Weltenmeer, die Wellen heben es bald auf, bald senken sie es wieder, aber fest hält immer der Steuermann das Steuer in starker Hand und lenkt das Fahrzeug sicher einem Ziele zu.

»NACH NEUEN MEEREN«

»Dorthin — will ich; und ich traue
Mir fortan und meinem Griff.
Offen liegt das Meer, ins Blaue
treibt mein Genueser Schiff.
Alles glänzt mir neu und neuer,
Mittag schläft auf Raum und Zeit —:
Nur dein Auge — ungeheuer
Blickt mich's an, Unendlichkeit.«

Mehr als dreißig Jahre sind verflossen, seitdem der Geist Nietzsches aufhörte, einen so unerhörten Reichtum von Gedanken hervorzuströmen, daß Generationen über Generationen daran zu zehren und ihn sich einzuverleiben haben werden. Die Zeit ist seitdem eine andere geworden. Wer hätte ums Jahr 1889 im entferntesten etwas geahnt von den ungeheuren Weltereignissen der Gegenwart. Aber dieser Seher=Dichter schaute vieles von den Geschehnissen voraus, die wir jetzt als Erlebnis kennen. Nicht immer in konkreter Deutlichkeit; aber doch in ihren typischen Erscheinungen. Wie Wetterleuchten zuckte das, was einst kommen würde, hinein in seinen vorausschauenden Geist. Er sagt einmal vom Philosophen und meint gewiß sich selbst damit: »Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt; der von seinen eigenen Gedanken wie von außen her, wie von oben und unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht.« Nietzsche war ein Wahrsager, der auf hohem Joche zwischen zwei Meeren, zwischen Vergangenem und Zukünftigem als schwere Wolke wandelte.

Lassen wir die Ereignisse der Gegenwart beleuchten von den Blitzen, die Nietzsche in die Zukunft der Menschheit hinausgeworfen hat.

Zu einer Zeit, als noch kein Weltbrand in Aussicht stand, sagt Nietzsche, daß wir Europäer ersichtlich in ein neues kriegerisches Zeitalter einträten. Sagt er das mit Trauer oder mit Freudigkeit, mit Entsetzen vor den menschlichen Furchtbarkeiten jedes Krieges oder innerlich erhoben im Hinblick auf seine befreienden, auch wertvolle Kräfte und Eigenschaften ans Licht bringenden Wirkungen? Ohne Zweifel das letztere. Nietzsche schreitet weiter auf der Bahn des griechischen Philosophen Heraklit, der den Krieg den Vater aller Dinge, aller wertvollen Dinge nannte. Wohl reißt der Sturm Bäume um, bricht Äste ab, aber er reinigt auch die Luft. So schafft der Krieg auch trotz aller Gräßlichkeiten Befreiung. »Der Krieg und der Mut haben mehr große Dinge getan als die Nächstenliebe. Nicht euer Mitleiden, sondern eure Tapferkeit rettete bisher die Verunglückten.«

»Ihr sagt, die gute Sache sei es, die sogar den Krieg heilige? Ich sage euch: der gute Krieg ist es, der jede Sache heiligt.«

»Was ist gut? fragt ihr. Tapfer sein ist gut.«

Ferner:

»Alles Glück auf Erden,
Freunde, gibt der Kampf!
Ja, um Freund zu werden,
Braucht es Pulverdampf!
Eins in drein sind Freunde:
Brüder vor der Not,
Gleiche vor dem Feinde,
Freie – vor dem Tod!«

So sah Nietzsche dem heraufkommenden Zeitalter der Kriege nicht mit Schaudern entgegen, sondern mit dem gespannten Interesse für das, was es an Werten bringen würde. Ein Auge, das wie das seinige sich weitet über Jahrhunderte, Jahrtausende hinweg, arbeitet wie die Natur selbst: es erschrickt nicht beim Anblick von Millionen, die in den Staub dahinsinken, denn es sieht, daß auch ringsum in der Lebewelt Millionen fortwährend untergehen und wiederentstehen; es stellt seine Sehkraft lediglich ein auf das große Bleibende in allem Wechsel, auf die dauernden Werte, die über den Untergang von unzähligen Einzelnen hinweg in die Ewigkeit hineinragen.

Diese Stimmung möge auch in uns mehr und mehr hochkommen.

Auf das Wertvolle, was werden soll, werden muß, wollen wir unsern Blick richten, nicht auf das Schmerzliche, das war.

Das, was Nietzsche für unsere Gegenwart aus dem Zeitalter der Kriege sich entwickeln sah, hat er angedeutet in dem Aphorismus: »*Unser Glaube an eine Vermännlichung Europas.*« Betrachten wir näher seinen Inhalt, seine Zukunftsaussichten: »Napoleon verdankt man's ...«, heißt es dort, »daß sich jetzt ein paar kriegerische Jahrhunderte aufeinander folgen dürfen, die in der Geschichte nicht ihresgleichen haben, kurz, daß wir ins klassische Zeitalter des Krieges getreten sind, des gelehrten und zugleich volkstümlichen Krieges im größten Maßstabe (der Mittel, der Begabungen, der Disziplin), auf den alle kommenden Jahrtausende als auf ein Stück Vollkommenheit mit Neid und Ehrfurcht zurückblicken werden.«

Halten wir hier schon inne. Dies klingt wirklich wie eine *Weissagung* auf unsere Zeit. »Der Krieg im größten Maßstabe, der Mittel, der Begabungen, der Disziplin.« Wir haben ihn erlebt, *diesen* Krieg! Aber das soll erst ein *Anfang* sein. Nach Nietzsche sind wir in das klassische Zeitalter des Krieges eingetreten. Angesichts der Schauerlichkeiten im einzelnen, die sich während der letzten Jahre in unsere Seelen eingebrannt haben, möchten wir gewiß wünschen, daß Nietzsche sich mit der Voraussage der Wiederholung solcher Kriege geirrt habe! Wünschen möchte man es, aber wer könnte sagen, ob er nicht mit seiner Ankündigung doch Recht behalten wird?

Weiter heißt es in dem Aphorismus sehr interessant: »Die nationale Bewegung, aus der diese Kriegsglorie herauswächst, ist nur der Gegenschock gegen Napoleon und wäre ohne Napoleon nicht vorhanden.« Also die Kriegsglorie unserer Zeit wächst aus der nationalen Bewegung heraus. Der Krieg, den wir erlebt haben, ist der Beweis dafür: *der Haß der Nationalitäten* hat ihm seine fürchterliche Wildheit verliehen. Noch haben wir es tief im Bewußtsein, mit welcher Glut wir als Nation gehaßt worden sind und selbst wieder gehaßt haben. Nation wider Nation, Volk wider Volk, das war die Triebfeder im Kampf, das elektrisierte jeden einzelnen während des Krieges zur höchsten Leistung.

Es sieht wahrlich nicht so aus, als ob der Gegensatz der Nationen mit dem Ende dieses Weltkrieges mit einem Schlage vorüber sei. Man wird mit weiteren Gewitterstürmen in Zukunft zu rechnen haben.

Trotzdem hält Nietzsche die nationale Bewegung auf die Länge der Zeit betrachtet nur für eine vorübergehende Erscheinung. Sie ist nur eine Gegenbewegung gegen Napoleon. In Napoleon erkennt Nietzsche den großen Vertreter und Vorkämpfer des Gedankens, daß über den Gegensätzen der Nationen sich Europa einst zu einer großen Einheit gestalten wird: »Napoleon«, heißt es in dem angeführten Aphorismus, »hat ein ganzes Stück antiken Wesens, das entscheidende vielleicht, das Stück Granit, wieder heraufgebracht. Und wer weiß, ob nicht dies Stück antiken Wesens auch endlich wieder über die nationale Bewegung Herr werden wird und sich im bejahenden Sinne zum Erben und Fortsetzer Napoleons machen muß: — der das *eine* Europa wollte, wie man weiß, und dies als *Herrin der Erde.*«

Damit haben wir den wichtigsten poltitischen Gedanken Nietzsches über die Zukunft erreicht: das Ergebnis des kriegerischen Zeitalters, des Kampfes der Nationen gegeneinander wird, soll, sollte die Einheit Europas sein. Lassen wir Nietzsche dies mit eigenen Worten ausführen.

»Dank der krankhaften Entfremdung«, heißt es in Jenseits von Gut und Böse, »welche der Nationalitätswahnsinn zwischen die Völker Europas gelegt hat und noch legt, dank ebenfalls den Politikern des kurzen Blicks und der raschen Hand, die heute mit seiner Hilfe obenauf sind und garnicht ahnen, wie sehr die auseinanderlösende Politik, welche sie treiben, notwendig nur Zwischenaktspolitik sein kann, — dank alledem und manchem heute ganz Unaussprechbaren werden jetzt die unzweideutigsten Anzeichen übersehen oder willkürlich und lügenhaft umgedeutet, in denen sich ausspricht, daß Europa eins werden will. Bei allen tieferen und umfänglicheren Menschen dieses Jahrhunderts war es die eigentliche Gesamtrichtung in der geheimnisvollen Arbeit ihrer Seele, den Weg zu jener neuen Synthesis vorzubereiten und versuchsweise den Europäer der Zukunft vorwegzunehmen ... Ich denke an Menschen wie Napoleon, Goethe, Beethoven, Stendhal, Heinrich Heine, Schopenhauer, Richard Wagner ... sie sind sich in allen Höhen und Tiefen ihrer Bedürfnisse verwandt, grundverwandt: Europa ist es, das eine Europa, dessen Seele sich durch ihre vielfältige und ungestüme Kunst hinaus, hinauf drängt und sehnt — wohin? in ein neues Licht? nach einer neuen Sonne?«

An einer anderen Stelle:

»Nenne man es nun Zivilisation oder Vermenschlichung oder Fortschritt, worin jetzt die Auszeichnung der Europäer gesucht wird; nenne man es einfach, ohne zu loben und zu tadeln, mit einer politischen Formel die demokratische Bewegung Europas: hinter all den moralischen und politischen Vordergründen, auf welche mit solchen Formeln hingewiesen wird, vollzieht sich ein ungeheurer physiologischer Prozeß, der immer mehr in Fluß gerät, — der Prozeß einer Anähnlichung der Europäer, ihre wachsende Loslösung von den Bedingungen, unter denen klimatisch und ständisch gebundene Rassen entstehen, ihre zunehmende Unabhängigkeit von jedem bestimmten Milieu, das jahrhundertelang sich mit gleichen Forderungen in Seele und Leib einschreiben möchte, — also die langsame Heraufkunft einer wesentlich übernationalen und nomadischen Art Mensch, welche, physiologisch geredet, ein Maximum von Anpassungskunst und -kraft als ihre typische Auszeichnung besitzt.« »Dies ist der Prozeß des werdenden Europäers.«

Wer auf dieser Bahn voranschreitet, gehört zu den »guten Europäern«. Betrachten wir die Zukunftsmöglichkeiten dieser Gedanken näher. Stellen wir uns jetzt mit Nietzsche abseits auf die hohe Warte, von der aus man über die Jahrhunderte hinweg nach rückwärts und vorwärts Umschau halten kann. Heben wir uns für einen Augenblick ab von der Gegenwart, mit der zusammen wir kämpfen und leiden, streben und arbeiten. Was für ein Bild unserer Zeit bietet sich dem objektiv betrachtenden Auge dann dar?

Eine gewaltige Bewegung geht durch die Völker. Nennen wir sie mit Nietzsche die demokratische Bewegung.

Eine starke Flutwelle neu gruppierter Gedanken, neu geformten Lebens ist an uns vorüber gebraust. Das Alte, Traditionelle, bisher Feste wurde weggefegt, als habe es niemals Bedeutung gehabt. Throne sind umgestürzt, Fürsten sind anderen Sterblichen gleich geworden. Unwillkürlich erinnern wir uns des Gespräches Zarathustras mit den beiden Königen, die auf ihre Herrschaft verzichtet haben. Im Augenblick wirkt es geradezu erschütternd, wenn man in diesem Kapitel, in dem gesagt wird: »Was liegt noch an Königen!«, Worte wie diese aus dem Munde eines Königs vernimmt: »Alles ist bei uns falsch und

faul ... dieser Ekel würgt mich, daß wir Könige selber falsch wurden, überhängt und verkleidet durch alten vergilbten Großväterprunk, Schaumünzen für die Dümmsten und die Schlauesten und wer heute alles mit der Macht Schacher treibt! Wir sind nicht die ersten – und müssen es doch bedeuten: dieser Betrügerei sind wir endlich satt und ekel geworden ... Es gibt kein härteres Unglück in allem Menschenschicksale, als wenn die Mächtigen der Erde nicht auch die ersten Menschen sind. Da wird alles falsch und schief und ungeheuer.«

Was hat dieser brausende Strom, der keine Völkergrenzen mehr berücksichtigen will, gerade jetzt zu bedeuten? Jetzt, da alles in uns noch zittert von Haß und Feindschaft der Völker untereinander? Ohne Zweifel liegt dieser mächtigen Bewegung unserer Tage ein Streben zugrunde, im Gegensatz zum Völkerhaß des Weltkrieges, das Trennende zwischen den Nationen zu überbrücken. Wir beobachten, daß die geistigsten Menschen, die Schaffenden der Nationen, deren Massen noch immer lebhaft hassen, für Überbrückung der Gegensätze, für einheitliches Zusammenarbeiten der Völker zum Besten der Zukunftsmenschheit eifrig wirken. Etwa in der Linie, die Nietzsche an Napoleon, Goethe, Beethoven, Heine, Schopenhauer usw. beobachtete. Wohin könnte dieses gemeinsame Streben der Besten unsrer Zeit deuten?

Versetzen wir uns in eine Zeit einige Jahrzehnte weiter, in eine Zeit, in der das Chaos des Augenblicks sich geklärt haben und sich wieder dauernde Formen gebildet haben werden. Welche Ansätze gegenwärtiger Bestrebungen könnten dann etwa feste Gestalt gewinnen?

Nach völkischer Einheit geht das Streben der Nationen. Was nach Wesensart zusammengehört, will sich zusammenschließen. Jede Besonderheit will etwas Ganzes, Geschlossenes, Selbständiges werden. Um ihrer selbst willen, um ein Gebilde darzustellen, das seine Berechtigung einfach durch sein Dasein erweist. Nicht um Nachbarvölker wirksam bekämpfen zu können, Gewalt über andere auszuüben.

Unter der Voraussetzung, daß die zukünftige Entwicklung sich tatsächlich in der Richtung dieser Ansätze weiterbewegt, könnten wir uns allerdings vorstellen, daß Nietzsches Vorausschauung des einen Europas einmal Verwirklichung fände, so fern das im Augenblick noch

zu liegen scheint. Wir könnten uns denken, daß in weiter Zukunft tatsächlich einmal ein fester Bund europäischer Nationen entstünde, daß anstelle des Völkerhasses und des sich Befehdens dauerndes einheitliches Zusammenwirken auf dem Hintergrund großer Ziele für die Gesamtmenschheit träte. Hier also handelt es sich um ein Vorausahnen Nietzsches, dessen Erfüllung die Zukunft erst bringen müßte, wennschon wir Ansätze dazu in der Gegenwart beobachten.

Dies etwa würden die Perspektiven in *politischer* Hinsicht sein, zu denen die Gedankenkreise Nietzsches über die Zukunft unserer Menschheit Anregung geben. Viel umfangreicher noch sind die Perspektiven *kultureller* Art bei ihm ausgestaltet.

Wir berührten bereits kurz das Schwanken, das Hinfallen der bisherigen Werte in unserer Zeit. Was steht noch fest im Augenblick? Nahezu alle kulturellen Werte, die als unerschütterlich angesehenen Begriffe in Religion, Moral, Leben, Gesellschaftsordnung usw. werden in ihrer Gültigkeit in Frage gestellt. Auch das hat Nietzsche vorausgesehen. Mit dem Feinsinn des Kulturpsychologen witterte er aus dem Gang der Entwicklung bis zur Gegenwart heraus, was nun kommen würde, kommen müßte. Er sah den großen »europäischen Nihilismus« in den nächsten Jahrhunderten heraufkommen. Nihilismus ist für Nietzsche ein kultureller Begriff. Er sagt: »Was bedeutet Nihilismus? – Daß die obersten Werte sich entwerten.« »Der radikale Nihilismus ist die Überzeugung einer absoluten Unhaltbarkeit des Daseins, wenn es sich um die höchsten Werte, die man anerkennt, handelt.« Die Beschreibung dieses europäischen Nihilismus bildet das erste Buch von Nietzsches geplantem großem Hauptprosawerk, dem »Willen zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte«. Hier wird der notwendige Zusammenbruch der bisherigen höchsten Werte in seinen Grundzügen geschildert. Es heißt dort: »Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich sei langem schon mit einer Tortur der

Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt.«

Warum aber ist die Notwendigkeit am Werke? Nietzsche antwortet: »Weil unsere bisherigen Werte selbst es sind, die im Nihilismus ihre letzte Folgerung ziehen; weil der Nihilismus die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werte und Ideale ist.« »Unter den Kräften, die die Moral großzog, war die Wahrhaftigkeit: diese wendet sich endlich gegen die Moral, entdeckt ihre Teleologie, ihre interessierte Betrachtung — und jetzt wirkt die Einsicht in diese lange eingefleischte Verlogenheit, die man verzweifelt, von sich abzutun, gerade als Stimulans.« Die durch Jahrtausende anerzogene Wahrhaftigkeit kehrt sich gegen die bisherigen Ideale und Werte: sie erkennt, wie wenig sie der Wirklichkeit, der Natürlichkeit entsprechen und duldet nicht länger die Selbsttäuschung des Menschen. »Dieser Antagonismus — das, was wir erkennen, nicht zu schätzen und das, was wir uns vorlügen möchten, nicht mehr schätzen zu dürfen — ergibt einen Auflösungsprozeß.«

Was für Gefühle werden uns angesichts dieser Vorhersagung des Nihilismus und des Beginns seiner tatsächlichen Verwirklichung erfüllen? Soll uns Unruhe überwältigen, da wir den Boden unter unseren Füßen schwanken sehen? Sollen wir in Resignation abwarten, was werden wird, weil anscheinend die Notwendigkeit hier am Werke ist?

Beides wäre sicher nicht männlich gedacht, nicht im Sinne Nietzsches. Den Menschen der Tatkraft können Gefahr und Schwierigkeiten nur anregen. Der Sturz des Alten pflegt Großes, Neues nach sich zu ziehen. Das Chaos gebiert Sterne. Deshalb sollten wir den Wirrwarr ruhig und fest ins Auge fassen, mit ihm rechnen, und dann handeln, schaffen. Das wäre das richtige Verhalten. So würde es auch Nietzsche wollen. Er sagt: »Solchen Menschen, welche mich etwas angehen, wünsche ich Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung — ich wünsche, daß ihnen die tiefe Selbstverachtung, die Marter des Mißtrauens gegen sich, das Elend des Überwundenen nicht unbekannt bleibt: ich habe kein Mitleid mit ihnen, weil ich ihnen das Einzige wünsche, was heute beweisen kann, ob einer Wert hat oder nicht — daß er standhält.«

Natürlich sieht Nietzsche den europäischen Nihilismus nur als einen »Zwischenzustand« an. Dabei müssen wir eins nachdrücklich betonen:

für die Geister, die nichts kennen als blindlings wütend zu zerstören, die nur alle bisherigen Werte entwerten, auflösen wollen, ohne Neues an ihre Stelle zu setzen und für die Prediger der absoluten Gleichmacherei würde Nietzsche nur Worte der schärfsten Verurteilung haben. »Sein Maximum von relativer Kraft«, sagt er, »erreicht der Nihilismus als gewalttätige Kraft der Zerstörung: als aktiver Nihilismus.« Und auf die Frage wer seine Träger sind, antwortet er: »die ungesundeste Art Mensch in Europa«.

Es mögen nun Jahrzehnte, mögen Jahrhunderte über der Dauer des Nihilismus vergehen: einmal wird doch die Zeit kommen, da die positiven, produktiven Kräfte seiner wieder Herr werden. Auch diesen neuen Aufbau der Zukunft skizziert Nietzsche bereits im Voraus. Das dritte und vierte Buch des Willens zur Macht enthalten das »Prinzip einer neuen Wertsetzung«.

Alles Heil für die zukünftige Neugestaltung der Kultur der Menschheit erwartet Nietzsche von der Vernatürlichung des Lebens. Neu aufbauen müssen wir von Grund aus. Aufbauen am Leitfaden der großen Natur. Sie ist und soll für alle unsere Werte, für alle Kulturelemente die Lehrmeisterin sein. Ansätze dazu erkennt Nietzsche bereits am Menschen des neunzehnten Jahrhunderts: Natürlicher sind wir nach ihm geworden in unserer Stellung zur Erkenntnis, Moral, Politik, Gesellschaft, Kunst usw. Überall macht sich eine Loslösung vom lähmenden Bann einengender Traditionen bemerkbar. Überall findet er Anläufe zur Befreiung von ungesunden Fesseln. Rückkehr zur Natur, aber in einem noch ganz anders umfänglichen Sinne als das achtzehnte Jahrhundert es wollte: »Wir sind stolz darauf«, heißt es einmal, »keine Lügner mehr sein zu müssen, keine Verdächtiger des Lebens.«

Wenn wir die zarten positiven Keime, die jetzt in der neuen Zeit sich schon hier und da hervorwagen, aufmerksam betrachten, so scheint es allerdings, daß wir hinsichtlich der Vernatürlichung des Lebens mit den elementaren völkergeschichtlichen Ereignissen der Gegenwart schon einen Schritt nach vorwärts im Sinne Nietzsches tun.

Was aber ist Natur bei Nietzsche? Natur ist Wille zur Macht. Macht aber ist nicht Brutalität, Gewalttat — noch immer mißversteht man Nietzsche nach dieser Seite — sondern schaffende Kraft, Fähigkeit, Stärke, Überschwang an elementarem, wirksamem Wesen. Überall,

wo es Lebendiges gibt, will die größere Kraft wachsen, schaffen, sich durchsetzen, sich ausbreiten. Das ist ein Grundsatz der Natur, nicht menschliche Willkür legt es sich zurecht. Daher heißt Rückkehr zur Natur Anerkennung des Gesetzes vom Willen zur Macht, das heißt Erlösung der großen schaffenden Kräfte des Lebens zur freien Betätigung.

Darnach wird sich auch, was uns jetzt am meisten interessiert, dereinst die neue Gesellschaftsordnung der Menschheit nach Nietzsche ganz von selbst gestalten.

Niemand wird der Meinung sein, daß irgendwelche demokratische oder andere Umwälzungen das Ergebnis haben könnten, daß ein Volk führerlos sich selbst überlassen bliebe. Immer wieder werden Persönlichkeiten hervortreten, denen die Leitung und damit die Verantwortung für das, was werden soll, zufällt. So lange es Völker gibt, muß es auch den Unterschied von Führern und Geführten geben. Auch Nietzsche sieht aus den Umwälzungskatastrophen der Zukunft sich wieder Unterschiede, Stufen innerhalb der Menschheit entwickeln. Ganz von selbst wird sich eine Rangordnung bilden. Aber diese ist eine natürliche. Auch sie wird durch das Grundprinzip der Natur, den Willen zur Macht, bestimmt; so sagt er: »Über den Rang entscheidet das Quantum Macht, das du bist.« Jederzeit also werden Starke und Schwache vorhanden sein, samt allen Abstufungen, von der höchsten Mächtigkeit bis herab zu den einfach Führungsbedürftigen. Die Gesellschaftsordnung muß sich danach natürlich regeln. Nietzsches Hauptsatz lautet: »Der höchste Mensch soll auf Erden auch der höchste Herr sein.« Alles andere folgt dann von selbst. Die natürliche Rangordnung wird demnach zum regulierenden Prinzip bei der ganzen Wertsetzung der zukünftigen Kultur. Der höchste Mensch immer, besser gesagt *die* jeweilig höchsten Menschen, sind die »Gesetzgeber der Zukunft«. Sie bestimmen einfach durch ihre Schätzungsweise, durch ihr ganzes Sein die Kulturwerte. »Der die Werte bestimmt und den Willen von Jahrtausenden lenkt, dadurch daß er die höchsten Naturen lenkt, ist der höchste Mensch.«

Ohne Zweifel ist damit ein aristokratisches Prinzip der zukünftigen Gesellschaftsordnung der Menschheit zugrunde gelegt. Nietzsche sagt: »jede Erhöhung des Typus Mensch war bisher das Werk einer aristo-

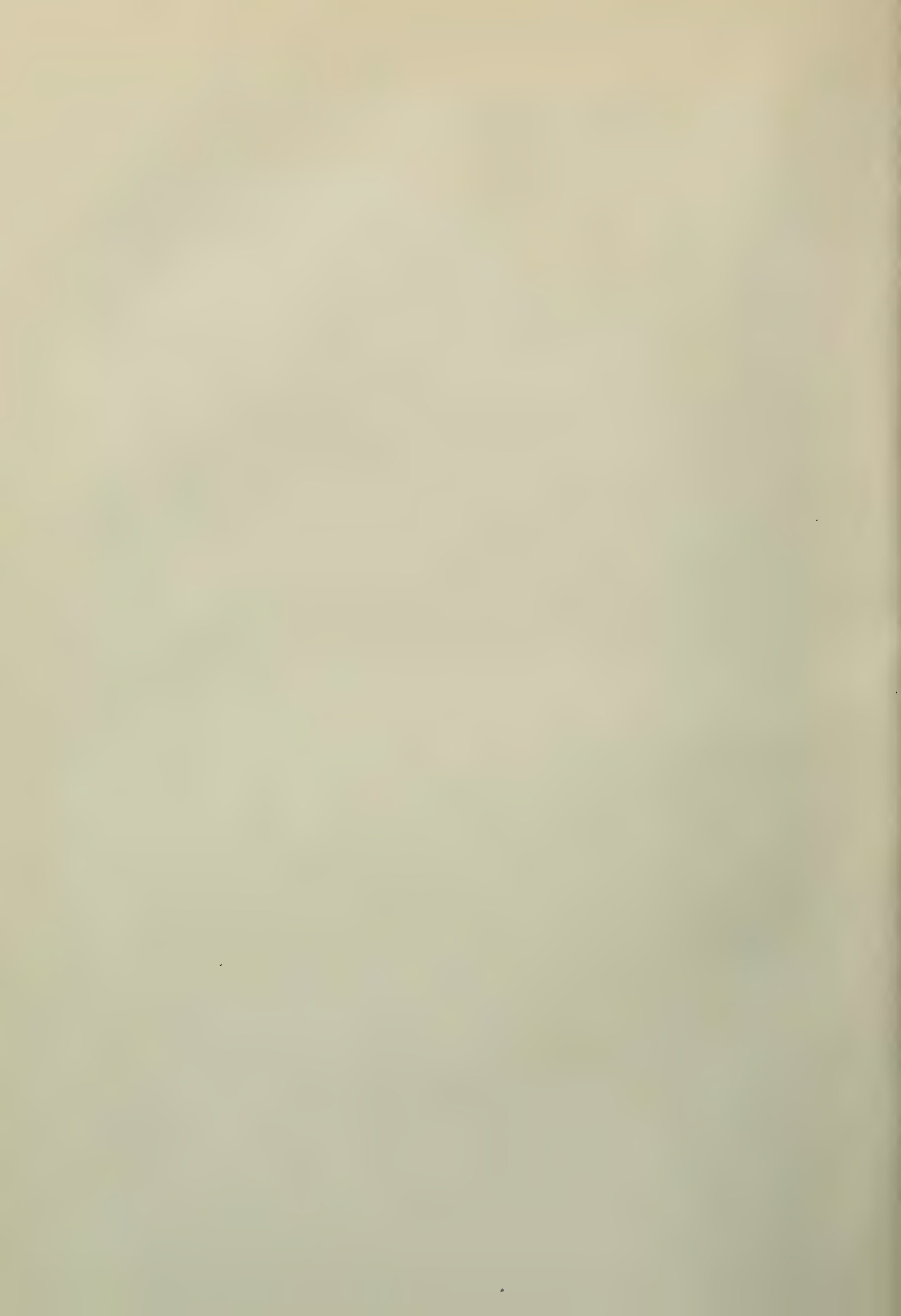
kratischen Gesellschaft«. Aber auch hier ist wieder häufigen Miß=verständnissen vorzubeugen. Aristokratie im Sinne Nietzsches ist Vor=nehmheit, die durch wertvolle von Geschlecht zu Geschlecht vererbte Eigenschaften und durch gute Formen die Güte ihrer Herkunft er=weist. Sie ist natürlich nicht an die Äußerlichkeit des Namens ge=bunden. Herrentum kann überall aufsprießen. Das wirklich Aristo=kratische hat einen gesunden Einschlag vom Volke her. So heißt es z. B.: »Der Bauer ist heute der Beste; und Bauernart sollte Herr sein.« Das Bild der Pyramide kann die Vorstellung Nietzsches von der zu=künftigen Gesellschaftsordnung verdeutlichen. Von breiter Basis und aus ihr steigt es allmählich empor, zu immer höheren Schichten, zur Spitze, und diese Höhen sind der Sinn des Ganzen. Die ungeheuere Mehrzahl der Menschen sind, wie er einmal sagt, »bloß Vorspiele und Einübungen, aus deren Zusammenspiel hier und da der ganze Mensch entsteht, der Meilensteinmensch, welcher anzeigt, wie weit bisher die Menschheit vorwärts gekommen«. Aber zur Hervorbringung dieser höchsten Menschentypen ist eine ungeheure Arbeit erforderlich: Züchtung im großen Maßstabe, durch eiserne Zähigkeit des Willens, der über Jahrhunderte hinweg stark bleibt, das ist das Mittel, um all=mählich zu dem Ziel dieser erschauten höchsten Menschen zu ge=langen. Im Willen zur Macht heißt es: »Wie kommen Menschen zu einer großen Kraft und zu einer großen Aufgabe? Alle Tugend und Tüchtigkeit am Leib und an der Seele ist mühsam und im Kleinen er=worben worden, durch viel Fleiß, Selbstbezwingung, Beschränkung auf Weniges, durch viel zähe, treue Wiederholung der gleichen Arbeiten, der gleichen Entsagungen: aber es gibt Menschen, welche die Erben und Herren dieses langsam erworbenen vielfachen Reichtums an Tugenden und Tüchtigkeiten sind — weil, auf Grund glücklicher und vernünftiger Ehen und auch glücklicher Zufälle die erworbenen und gehäuften Kräfte vieler Geschlechter nicht verschleudert und ver=splittert, sondern durch einen festen Ring und Willen zusammen ge=bunden sind. Am Ende nämlich erscheint ein Mensch, ein Ungeheuer von Kraft, welches nach einem Ungeheuer von Aufgabe verlangt. Denn unsere Kraft ist es, welche über uns verfügt.«

Gewiß liegt es auch hier nahe, zu fragen: wie verhalten sich diese Vorausahnungen, Vorausforderungen zukünftiger Gesellschaftsord=

nungen bei Nietzsche zu den Bewegungen unserer Zeit? Die Antwort wird lauten: auch wir müssen daran glauben, daß sich aus der Neuformung der Völker immer wieder mächtige Persönlichkeiten herausheben, die nach dem Maße ihrer Fähigkeit zur Macht, zur Leitung, zur Verantwortlichkeit für viele auch wirklich die ersten Menschen sind, die unter sich eine wohlwollende Vereinigung von Männern mit allerhöchsten Aufgaben bilden, die der Zeit das Gepräge geben, die maßgebende Werte der Kultur bestimmen, die den Wagen der Zukunftskultur mit sicherer Hand durch die Jahrhunderte lenken. Sie werden, sie müssen kommen, sie werden das Chaos der Gegenwart klären.

Mit der Leidenschaft für geistige Dinge, die Nietzsche eigen ist, hat er diese höchsten Menschen der Zukunft umkreist. Die ganze Glut seiner Seele legte er in diese Wunschgestalten der Zukunft hinein. Er sagt einmal: »Was hält man sonst nicht aus von Not, Entbehrung, bösem Wetter, Siechtum, Mühsal, Vereinsamung. Im Grunde wird man mit allem Übrigen fertig, geboren wie man ist zu einem unterirdischen und kämpfenden Dasein; man kommt immer wieder einmal ans Licht, man erlebt immer wieder seine goldene Stunde des Sieges — und dann steht man da, wie man geboren ist, unzerbrechbar, gespannt, zu Neuem, zu noch Schwererem, Fernerem bereit, wie ein Bogen, den alle Not immer nur noch straffer anzieht. — Aber von Zeit zu Zeit gönnt mir — gesetzt, daß es himmlische Gönnerinnen gibt, jenseits von Gut und Böse — einen Blick, gönnt mir einen Blick nur auf etwas Vollkommenes, zu Ende Geratenes, Glückliches, Mächtiges, Triumphierendes, an dem es noch etwas zu fürchten gibt! Auf einen Menschen, der den Menschen rechtfertigt, auf einen komplementären und erlösenden Glücksfall des Menschen, um deswillen man den Glauben an den Menschen festhalten darf!« ...

Möchten diese erlösenden Glücksfälle des Menschen bald kommen und uns erlösen!



# DREI GEDICHTE

VON OTTO FREIHERRN VON TAUBE



## SÜD=SEHNEN

### 1. DANTE

Währt immer noch zerstörerisch der Groll?
Daß ich dem Laute, der mir Freiheit hieß,
In der ich selig aufging, mich verschließe
Und jetzt noch, Meister, Dein gewaltiges Buch
Verstauben lasse bei geringerer Ware
Und dessen, was mir Glück und Weihe gab,
Mich selbst beraube? — Heilige Jünglingszeit,
Frei Du von Haß und Feindschaft, Deine Tage,
Sie galten mir nicht, wo sie nicht ein Wort
Aus diesem Schatz beschloß; ich nannt' den Abend
Verloren, den ich nicht mit Dir verbracht
Aufschauend in dem Lichte voll Bewegung,
Darin Du webst, und aufgelöst im Klang,
Darin Du himmlisch mittönst, der Du Klang —
Bald sanft, bald dröhnend — bist, Licht und Bewegung!

O Tränen meiner Augen, seid ihr hin?
Versiegt? Um was? Um kleinen Untergang,
Wo Großes lebt! O wolltet ihr erlösen:
Erlösen wie in jener Unschuldszeit
Nach übermäßiger Spannung, die die Macht
Des Meisters mir erregt um Mitternacht,
Wenn ich in stiller Stube sinnend aufsah
Von seinen Zeilen, die mich heiß gemacht,
Zerschlagen, glücklich! — Zeit des Hoffens, Wähnens,
Der großen Ehrfurcht vor dem größten Werk,
Das je der Mensch geprägt in Menschenwort, —
Kindlichen Stolzes auch, daß ich's erkannt.

Denn jetzt? Was greift mich und erschüttert mich
Denn noch? Der Geist ward stumpf. Der Alltag ist
Trotz alles Zeitgewirrs sich immer gleich;
Die Sieger und Besiegten gleich gemein.
Schicksal hat nur der Held. Im Massentod
Sind Helden Unding; namenlos verwest,
Was hingeopfert ward im Zahlenmord.
Denn Menge ist klein, auch so sie mächtig ist,
Und leidet sie, so blutet nur viel Fleisch.
Du aber schattest, Bergstock, riesenhaft, —
Mit Deinen Heiligen, Helden, Engeln, Fraun, —
Aus einer Vorzeit, die Dein Sein umschloß
Wie meiner purpurroten Jugend Lust,
Ins jetzige Reich der Nichtigkeit herüber.

Ach Einziger, der mir noch frommen kann!
Nur Dein Gesang ist fähig, mir die Kraft
Der Feier, die erstorbene, zu erneuen.
Du brächst den Tränen ihre Bahnen frei
Die Augen heilend, drin sie sich verstocken!
Gäbst Ehrfurcht, wo ich danach schreien muß,
Der ich anbeten will und meinen Groll —
Und mich um ihn — und anderes verachte.

## 2. TOLEDO

Als wie die Welle, die zu Häupten steigt,
Als wie der Rausch, der durch die Stirne schwingt,
Als wie das Blut, das durch die Augen bricht,
Als wie, gestreift von mächtigem Fackellicht,
Im Dunkel Flimmern blanker schmaler Klingen
Und ihr Geklirr, wie Huschen weicher Sohlen
Bei leisem Tanz in Gassenfinsternis
Und — ach! — die wehe, geisternde Musik
Ergreifst Du, Name, mich, wenn man Dich spricht.

Wer nennt Dich, wer? Wer tuts von all den Stumpfen,
Nicht-wissenden, Nicht-kennenden. Ach tuts!
Ich will den Namen hören! Denn ich bin
Der schalen, schwülen Süße übersatt
Und schrei' nach Herbheit, die nur ich begreife
Und die nur dort wohnt, wo der Falke schrillt.
Und Dich umkreist er, Dich! Ich nenne Dich
Allein! Ich, ich! Aus meinem ganzen Elend
Der Sehnsucht und der Ketten und der Schwüle
Dich, Name, stechenden, voll Leidenschaft!

O schroffer Fels, von Dom und Schloß bekrönt!
O Dom, Irrgarten zwischen mächtigen Pfeilern!
O jähe Stürze, — braune Felsen, Brücken
Schmal springend über wildgeschnittener Schlucht,
Drin aus Smaragd und Gischt die Frauen schöpfen,
Und da und dort mit sichelförmigem Bogen
Ein Tor, und innen eine dunkele Stadt.

O kühne, kühne Stadt! Die Falkenlaute
Tagsüber drüber. Aber nachts die Stimmen
So schrill wie die und kühn.
Und schreien in Dir Falken, um Dich schweigt
Das weitgestreckte Raubtier — falbe Wüste,
Zerklüftet, zackig, die die Wolkenfetzen,
Am Himmel wirbelnd, sprenkeln, — schmerzensreich
Gleich Dir zu schauen, Stadt, die sie mit Furcht umschließt.
In Deinen Schmerzen kenn' ich Schmerzen nicht.
Mein Leid ist hier in dieser lauen Flut
Und schwülem Schlamm. O hätt' ich nur ein Pferd
Und streifte von Dir durch das Wüstenbraun,
Durchs herbe, goldige Braun, laut überhöht
Vom grellen Himmel um die Mittagsstunde,
Bis ich erspäht ein grünes Weizenfeld,
Und kehrte, einen Ölzweig tragend, heim
Und hielt' vor Deinem Tor um Abendzeit

Und ritte ein, — säh mich noch einmal um
— O in dem Bogen welche Abendsonne! —
Doch über Deinen Gassen schwebt das Rot
Und kränzt und küßt die kaiserlichen Zinnen,

Du kaiserliche, meines Traumes Stadt,
Des Doppelaars, des Bluts, der Flammen, Klingen!

---

## AUS DER GEDICHTREIHE »UNERLÖSTE LANDE«

### BRENNER

O wunderbares Brausen in der Nacht
In Stille, wenn des Zuges letzter Pfiff
Klammab verscholl; im weißen Monde steht
Das weiße Posthaus und der weiße Turm
Grell gegen des Gebirges Tannenwand,
Von der der Silbersturz herniederbricht. —

O brause! Braus wie kräftiger deutscher Laut
Du deutsches Wasser! — Wie mein Ohr Dich jetzt
Von fern im Geist vernimmt, wie als ich oft
Leibhaftig durch die Nacht Dir näherschritt! —
O Du, in fremder Herrschaft, unerlöst,
O deutsch Gewässer, rauschst du immer noch
Und wardst nicht stumm? — Du rauschst, O rausch ein Wort
In unsere Herzen, daß, nicht ganz verdorrt,
Sie leben, seis auch leben nur in Schmerz!

Ja deutsch von deiner Quelle bis zum Mund,
So warst du, und die Muttersprache klang
In deinem Tal von Dorf zu Dorfe fort:
Wer durch der Ortschaft Abendfrieden ging,

Vernahm in unseren Lauten das Gespräch
Der Feiernden, das mählich stille ward.
Bis etwa nur noch aus des Schulmanns Haus
Zum Tastenspiel als wie ein Selbstgespräch
Ein altes Lied entquoll: »Vergiß mein nicht!«

O deutsches Lied! Hier hab ich Dich gehört,
Ins Brausen Deines Falls verwoben, Strom,
In Deiner weißen Mondnacht, Hochgebirg,
Die Wange an die Scheibe angeschmiegt
Des Hauses, draus es klang, — im Jugendmut
Geschwisterlich bewegt vom gleichen Laut.
O Jugend, die da kommt, wirst Du das auch
Vernehmen? Hier vernehmen? Wirst Du auch
Aus Wasserfall und Strom und Berggebraus
Vernehmen deutschen Laut? — Wohl wirst Du Dich
Belehren: Drüben, in dem welschen Land,
Da gibt es Tiber, Po und Eisackfluß,
Und danach glauben: Gut, so sind sie welsch.
Tu auf die Ohren! Hör, der Bruder spricht
In jenem Tal wie Du, und Hofer stand
Dort auf, dem Du zur Seite niemand sonst
Zu setzen hast, in Knechts- und Krämerart
So wunderbar gewandtes deutsches Volk!

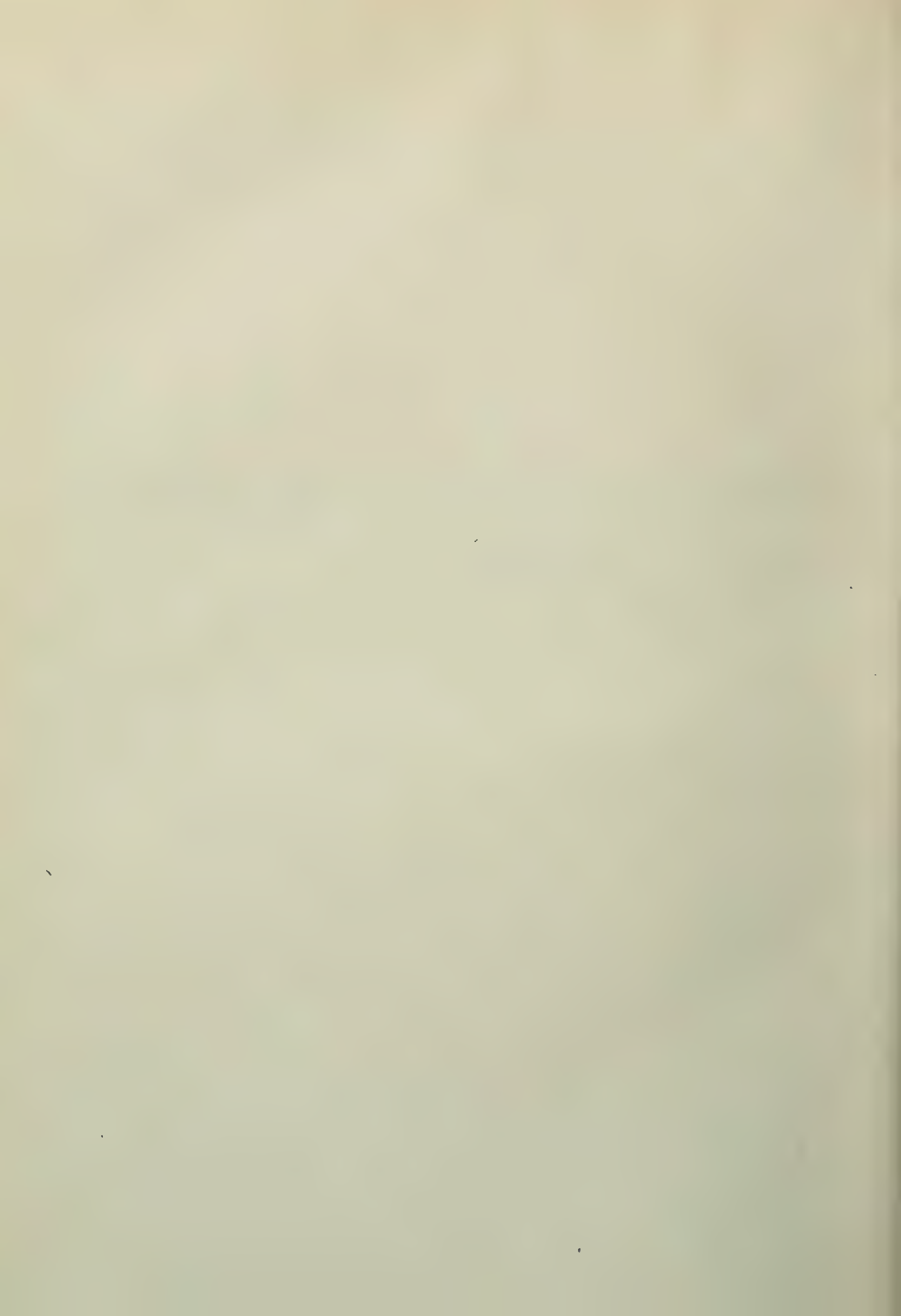
Mehrst Du Dein Selbstlob, — ich, ich schmeichle nicht.
Ich fordere: Werde, wie Du niemals warst:
Hab Liebe, Liebe! Habe Brüdersinn!
Liebe die Brüder! Sieh, in Bergesnacht
Den Silberfall wie schön! Wie schön das Lied!
Liebe die Schönheit! Ehre ist ja nichts
Als Schönheit. Liebe sie! Denn es beginnt
Erst Sein und Recht, zu sein, mit der Gestalt.



# KANTS ANTITHETISCHE GEISTESART

ERLÄUTERT AN SEINER ALS-OB-LEHRE

VON HANS VAIHINGER



Friedrich Nietzsche hat mit seinem »Antipoden« Immanuel Kant doch auch manches gemeinsam. In sachlicher Hinsicht gehört dazu in erster Linie die beiderseitige Als-Ob-Lehre: so habe ich ja deshalb auch schon auf dem Titel der »Philosophie des Als-Ob« die beiden Namen Kant und Nietzsche zusammenstellen können. In formeller Hinsicht ist aber beiden auch gemeinsam, daß dem Einen wie dem Andern oft der Vorwurf gemacht wird, daß sie starke Widersprüche innerhalb ihrer eigenen Lehre aufweisen. Ob dieser Vorwurf in bezug auf Nietzsche irgendwie gerechtfertigt sei, kann und will ich hier nicht untersuchen: Zeit und Raum sind dazu zu knapp. Aber in bezug auf Kants wirkliche oder angebliche Selbstwidersprüche möchte ich hier Einiges sagen.

Schon zu Lebzeiten Kants haben nicht bloß Kants Gegner, sondern auch viele seiner aufrichtigen Freunde erkannt, daß seine Schriften mannigfache Widersprüche aufzeigen, ich meine natürlich nicht die Schriften seiner verschiedenen Entwicklungsperioden, sondern die Schriften seiner kritischen Zeit. Nicht bloß einzelne Schriften untereinander, sondern auch eine und dieselbe Schrift, insbesondere die »Kritik der reinen Vernunft« zeigen, so sah und sagte man schon damals, mehr oder minder starke Widersprüche. Dasselbe beobachtete man nun auch in noch erhöhtem Maße, seitdem man, etwa vom Jahre 1860 an, begann, sich wieder mit Kant gründlicher zu beschäftigen. Auch in der Zwischenzeit zwischen jenen beiden Epochen, von 1804 bis 1860, waren solche Stimmen laut geworden: besonders hatte Schopenhauer, bekanntlich einer der größten Verehrer des großen Kant, auf Widersprüche bei Kant hingewiesen. Gerade Schopenhauers Aufdeckung angeblicher oder wirklicher Widersprüche bei Kant hat ja dem seit 1860 wiedererwachenden Studium der Kantschen Philosophie viele Anregung gegeben. Die immer gründlicher werdende

Beschäftigung mit Kant löste auch immer zahlreichere Äußerungen über den widerspruchsvollen Charakter des Kantschen Werkes aus. So blieb es nicht aus, daß schließlich auch mannigfach an der Größe des Kantschen Geistes und an dem Ewigkeitswert seiner Schriften Zweifel geäußert wurden. Das böse Wort Fichtes von dem »Dreiviertelskopf« Kants tauchte wieder auf, je mehr die Neukantische Bewegung wieder in die alten Bahnen von Fichte, Schelling und Hegel einlenkte.

So entstand in weiteren Kreisen immer mehr die Meinung, Kant sei ein widerspruchsvoller Denker, so daß es sich eigentlich nicht lohne, in seine Gedankengänge tiefer einzudringen. Je mehr auf der einen Seite eine Kant-Orthodoxie sich geltend, ja sich breit machte, die verlangte, man müsse Kants Äußerungen mit unbedingtem Glauben und rückhaltslosem Vertrauen hinnehmen, wie Offenbarungen des Heiligen Geistes der Philosophie, desto mehr und schärfer erhob sich jener Einwand gegen Kant, so daß viele von vornherein davon Abstand nahmen, sich mit Kant zu beschäftigen. Häufig riet man direkt vom Studium Kants ab und berief sich dabei wohl auch auf ein bekanntes Wort aus einem der Xenien Schillers: darin sagt Schiller, der sich doch selbst gewissermaßen als Kantianer betrachtete, ärgerlich und höhnisch von damaligen Kantlesern: »der Kant hat sie alle verwirret«.

Aus diesem fatalen Dilemma zwischen Kant-Skepsis und Kant-Orthodoxie führte nun ein Weg heraus, der Ende der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts von Verschiedenen gleichzeitig eingeschlagen wurde. Bis dahin leugnete man entweder mit der Kant-Orthodoxie jeden Widerspruch bei Kant, weil bei einem so großen Geiste Widersprüche von vornherein ausgeschlossen seien; oder man sah mit jener Kant-Skepsis in den doch nicht hinwegzuleugnenden Widersprüchen Kants ein Zeichen geistiger Schwäche und logischer Unvollkommenheit. Jetzt aber kam man zu der Erkenntnis, daß die Widersprüche bei Kant, soweit solche wirklich vorhanden sind und nicht bloß scheinbar, die Folge des Nebeneinander mehrerer verschiedener Tendenzen oder Denkrichtungen des Kantischen Geistes seien. Man erkannte ferner bald, daß diese verschiedenen, ja einander entgegengesetzten Tendenzen bei Kant die Nachwirkungen der verschiedenen vor Kant und zur Zeit Kants vorhandenen Hauptströmungen des philosophischen

Denkens seien. Kant habe den Versuch einer Synthese dieser verschiedenen Richtungen gemacht, sei aber doch nicht ganz über deren innere Antithesen hinweggekommen.

Einen ausgezeichneten Ausdruck fand diese Auffassung im Jahre 1879 in dem scharfsinnigen und verdienstvollen Buch von Johannes Volkelt »Immanuel Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert«. (Leipzig, Verlag von Leopold Voß. IV u. 274 S.). Dieses Buch, das damals nicht voll gewürdigt wurde, hat noch heute großen Wert und würde als eines der wichtigsten Glieder in der Kette der Kantliteratur einen Neudruck durch die Kantgesellschaft verdienen. Aus der Vorrede führe ich folgende Stellen an: »Die sich mit Kant beschäftigende Forschung faßt das Denken dieses Philosophen fast überall als zu einfach und durchsichtig, als eine zu wenig komplizierte, mühevolle und dunkel ringende Arbeit auf. Fast überall begegnete ich mehr oder weniger einseitigen Darstellungen seiner Lehre, fast jedes neue Buch über Kant, das ich in die Hand nahm, zeigte mir einen neuen Versuch, diesen oder jenen wesentlichen Faktor seiner Philosophie aus ihrem Mittelpunkte zu drängen oder ganz aus ihr zu verweisen.« »Wohl fand ich treffliche Leistungen auf dem Gebiete der Kantforschung in großer Zahl: eindringende Analysen seiner Gedankengänge, scharfsinnige Aufdeckungen von Lücken, Verwirrungen und Widersprüchen, feinspürende Untersuchungen über seinen philosophischen Entwicklungsgang, glanzvolle Darstellungen der großen, einfachen Züge seiner Lehre. Dagegen sah ich mich vergebens nach einer eingehenden, umfassenden Untersuchung des komplizierten Zusammenwirkens und Ineinanderarbeitens der fundamentalsten Triebfedern des Kantischen Denkens um, nach einer Darstellung derjenigen Prinzipien, die sein Denken konstituieren, und aus deren Fungieren das eigentümliche Gefüge seiner Philosophie entspringt.« »Ich faßte daher den Entschluß, eine Analyse der Kantischen Erkenntnistheorie in der Weise zu versuchen, daß dabei allen Seiten seines erkenntnistheoretischen Denkens Gerechtigkeit widerführe und seine fundamentalsten Triebfedern in ihrem verwickelten Zusammenarbeiten bloßgelegt würden.« »Diese Aufgabe zwingt dazu, in das Denken unseres Philosophen weit tiefer einzudringen, als er selbst es mit seinem Bewußtsein durchdrungen hat.«

»Überall werden wir genötigt sein, von dem, was sich ihm in seinem Bewußtsein darstellt, auf die ihm halb oder völlig unbewußten leitenden Prinzipien seines Denkens zurückzuschließen. Wir werden dabei finden, daß der Mangel an Bewußtsein über die bewegenden Kräfte des eigenen Denkens und die damit zusammenhängende Selbstverständlichkeit so vieler Annahmen für seine Philosophie von überraschend großer Bedeutung ist. Dabei wird sich zugleich zeigen, daß die Analyse seines Denkens nach dieser Seite des Unbewußten und Selbstverständlichen hin zu der Bloßlegung derjenigen Fundamentalwidersprüche führt, in denen sich sein Philosophieren konsequent bewegt. So erhebe ich freilich den Anspruch, Kant besser zu verstehen, als er selbst sich verstanden hat.« In bezug auf diesen Anspruch beruft sich Volkelt dann auf die bekannte Stelle aus Kants Kr. d. r. V., in welcher Kant selbst diese Möglichkeit erörtert, einen Philosophen besser zu verstehen, als er es selbst tat.

Diese historisch-analytische Auffassung der »Widersprüche« bei Kant durch Volkelt und andere ist ein entschiedener Fortschritt über jene ältere kritisch-destruktive Auffassung, als deren Hauptvertreter Friedrich Überweg genannt sei.

Was mich selbst betrifft, so habe ich diese beiden Auffassungen in mir selbst durchgemacht und erlebt: in meinen Studienjahren die kritisch-destruktive, in meinen ersten Dozentenjahren die historisch-analytische, und gerade in jene Zeit fiel dann die treffliche Schrift von Volkelt, die mir diese Auffassung erst deutlich zum Bewußtsein brachte, wie auch andere damals durch Volkelts Buch gefördert worden sind.

Aber je mehr ich mich in Kant vertiefte anläßlich der Ausarbeitung des ersten Bandes meines Kommentars zu Kants Kritik der reinen Vernunft zum hundertjährigen Jubiläum derselben 1881, desto deutlicher drängte sich mir die Notwendigkeit auf, jene Widersprüche bei Kant noch in einem anderen Lichte zu sehen, durch das man dem Geiste Kants doch noch mehr gerecht wurde, als durch die beiden bisherigen Auffassungsweisen. Diese neue Auffassungsart der sich widersprechenden Äußerungen des großen Philosophen kann man die synthetisch-konstruktive nennen. Schon in meiner Abhandlung »Zu Kants Widerlegung des Idealismus« (Straßburger Abhandlungen 1883, S. 138) habe ich bemerkt, daß die Widersprüche bei Kant nicht schlechterdings als

ein Zeichen der Unvollkommenheit zu fassen seien, sondern als ein Zeugnis der vielseitigen Gründlichkeit, mit welcher Kant die Wirklichkeit betrachtet: »die Widersprüche bei Kant sind der Ausdruck des Ernstes, mit dem Kant die vorhandenen Gegensätze anfaßte und mit dem er den Fehler vermeiden wollte, der in der einseitigen Vertretung Einer Richtung gelegen wäre; sie sind, da jene von ihm vereinigten historischen Richtungen Ausprägungen der in der Natur des Gegebenen selbst liegenden Veranlassungen sind, in letzterer Linie der Ausdruck der Widersprüche, in welche das menschliche Denken überhaupt, wie es scheint, notwendig gerät«.

Etwa 10 Jahre später, in der Vorrede zum zweiten Bande meines Kantkommentars 1892 habe ich derselben Auffassung deutlichen Ausdruck gegeben, und diese Auffassung in die Worte zusammengedrängt: Kants »Kritik der reinen Vernunft« sei zugleich das widerspruchsvollste und genialste Werk der ganzen Geschichte der Philosophie.

Fast wiederum ein Jahr später hatte ich Gelegenheit, dieselbe synthetisch-konstruktive Betrachtungsweise der Kantschen Widersprüche zweimal hintereinander scharf und ausführlich zu formulieren, zuerst in meiner Abhandlung »Kant — ein Metaphysiker?« in der Festschrift zu Christoph Sigwarts 70. Geburtstag »Philosophische Abhandlungen« usw., Tübingen, Verlag J. C. B. Mohr 1900. Die wichtigsten Stellen daraus werde ich weiter unten mitteilen. Zwei Jahre später gab ich einen Auszug aus jener Tübinger Abhandlung in einem größeren Artikel der »Kantstudien«, Band VII Heft 1 Seite 99 bis 119 u. d. T.: »Aus zwei Festschriften. Beiträge zum Verständnis der Analytik und der Dialektik in der Kr. d. r. V.« Mit einer Nachschrift betreffend »Kantsophistik«. Auch hieraus werde ich weiter unten einige Mitteilungen machen.

Nach einem weiteren Jahrzehnt hatte ich wiederum Veranlassung, dieselbe synthetisch-konstruktive Auffassung der Kantschen Widersprüche zu vertreten, nämlich in meiner »Philosophie des Als-Ob«, in der ich Kants Als-Ob-Lehre im weitesten Ausmaße übersichtlich und eindringlich behandelte und bei der Darstellung seiner Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Grund hatte, darauf hinzuweisen, daß seine Widersprüche in dieser Hinsicht der Ausfluß der Vielseitig-

keit und der Gerechtigkeit seien, mit welcher Kant die verschiedenen Tendenzen der menschlichen Natur zur Geltung bringe. Daß ich selbst jedoch dieser Vermittlungstendenz mich persönlich nicht anschließen könne, sondern in der radikaleren Richtung den Ausdruck meines Wesens finde, habe ich natürlich nicht verhehlt.

Darüber ist nun wiederum ein Jahrzehnt verstrichen. Jetzt, nach fast 40 Jahren, kommt nun, wie ich zu meiner Freude mitteilen kann, endlich, endlich jene Auffassung zum Durchbruch, die synthetisch-konstruktive Betrachtungsweise der Kantschen Widersprüche, die ich schon im Jahre 1883 in der Straßburger Abhandlung »Zu Kants Widerlegung des Idealismus« deutlich und scharf ausgesprochen habe. Zwei Autoren sind fast gleichzeitig zu derselben Auffassung gelangt, ohne meine oben aufgezählten früheren Darstellungen dieser synthetisch-konstruktiven Betrachtungsweise zu kennen und zu nennen. Es liegt diese Betrachtungsweise eben der jetzigen Zeit viel näher, welche durch die Schule von Dilthey und Simmel (denen jetzt auch noch Groos und Jaspers anzureihen sind) und vor allem durch die Schule von Friedrich Nietzsche durchgegangen ist: Jetzt hat man gelernt, die »Widersprüche« eines Mannes wie Kant nicht als Ausdruck der Schwäche, sondern im Gegenteil als Symptome seiner Tiefe und seiner Vielseitigkeit aufzufassen. So konnte es kommen, daß jene beiden Autoren in gutem Glauben sich befanden, als sie vermeinten, die von ihnen vertretene Auffassung der Kantschen Widersprüche sei etwas Neues.

Mit der Jahrzahl 1920 erschien im Verlage Orma in Kassel eine Schrift »Der Platonismus und die Gegenwart«. Darin finden sich Seite 60 folgende sehr bemerkenswerte Worte: »Das Auszeichnende in der Stellung Kants wird darin zu erblicken sein, daß er mit einer bisher nie erreichten Weite der Auffassung, mit einer erstaunlichen Tiefe des philosophischen Blickes sich niemals einer der mehr oder weniger stereotypen Anschauungen hingegeben hat. Er hat den grandiosen Versuch gemacht, sie mehr oder weniger alle in seinem vielseitigen System zu vereinigen. Kein philosophisch denkbarer und geschichtlich ausgeprägter Standpunkt, der nicht bei Kant vertreten wäre, der bei ihm nicht zum mindesten irgendwie anklänge. Nichts schließt er absolut aus. Sondern alles weiß er an seiner Stelle, in der Grenze seiner

Berechtigung anzuerkennen und einzuordnen. Darum ist es so schwer, die Kantische Philosophie auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen, ihr irgend eine Formel aufzuprägen, sie auf irgend einen Standpunkt hin zu fixieren. Alle möglichen menschlichen Denkarten sind in ihr enthalten, in keiner aber geht sie auf. Darin liegt die außerordentliche Vieldeutigkeit Kants begründet; seine innere Widersprüchlichkeit muß die verschiedensten Auslegungen immer wieder hervorrufen. Denn die Gegensätze der Wirklichkeit und damit auch des menschlichen Denkens sind letzthin unüberwindbar. Keine noch so zähe Energie des Denkens wird die Unauflöslichkeit dieser Widersprüche meistern können.« »Kants Philosophie erweist sich mit diesem Willen zur Umspannung und Eingliederung aller Gesichtspunkte als ein Spätling in der philosophischen Entwicklung des menschlichen Geistes, als reichstes Erbe und zugleich als vorwärtstreibender Anfang, da die in dieser Vereinigung eingeschlossene Problematik — Kant ist der problematische Philosoph schlechthin — notwendig zu immer neuen Versuchen der Lösung, des Ausgleichs drängt. Nachdem einmal die ganze Antithetik des menschlichen Geistes in seiner Philosophie Gestalt gefunden hat, muß sie ständig den stärksten Anstoß zu weiterem Philosophieren geben. Darin liegt die erstaunliche Fruchtbarkeit, die Produktivität begründet, die die Kantische Philosophie ständig entfaltet hat, die immer neue Philosopheme oder philosophische Tendenzen aus sich gebiert. Alle weiteren philosophischen Bestrebungen müssen immer wieder an Kant anknüpfen, indem sie dort zum mindesten ihr Problem, ihre Aufgabe finden.«

In völliger Übereinstimmung mit diesen treffenden Ausführungen befindet sich Arthur Liebert in seinem ebenfalls 1920 erschienenen Aufsatz »Kants Geisteshaltung unter dem Gesichtspunkt der Antinomik« (Kantstudien Band XXV, Seite 196—201). Auch sein Thema ist »die hohe Komplikation in der inneren Verfassung des Kritizismus. Sehr viele Kant-Erklärer haben dieselbe nur zum Anlaß der Aufdeckung angeblicher ,Widersprüche' Kants genommen. Sie sahen nicht, daß in diesen scheinbaren Widersprüchen nur der unvergleichliche Reichtum, die immer neue Problemmassen und Problemtiefen aufgrübelnde Vielseitigkeit des Kantischen Denkens zum Ausdruck gelangt, daß in dem kritizistischen System alle Richtungen und Gesichtspunkte der

gesamten philosophischen Entwicklung Aufnahme und gedankliche Verarbeitung finden.« Liebert, der seit Jahren die innere Problematik und Antinomik des menschlichen Geistes und der Welt überhaupt eindringlich und scharfsinnig zum Gegenstand der Untersuchung und der Darstellung gemacht hat, sieht in Kant mit Recht den vollendetsten Typus jener tragischen Antinomik und Problematik.

Die vorstehend zitierten beiden Autoren bestätigen also fast wörtlich meine seit 1883 öfters wiederholte Auffassung. Es ist gleichgültig, ob diese Autoren meine eigenen früheren Darstellungen gekannt haben oder nicht. Wenn sie dieselben, die ja leicht zu erreichen waren, doch gelesen haben sollten, so sind sie eben früher darüber hinweggeglitten, weil die Zeit damals für diese Auffassung noch nicht reif war. Es geht ja öfters so, daß Gedanken irgendwo früher auftauchen bei irgendeinem Autor, und auch von Vielen gelesen werden, aber dann doch bei den Lesern ohne Eindruck bleiben und diesen daher völlig aus dem Gedächtnis entschwinden, bis sie dann, »wenn die Zeit erfüllet ist«, aus dem Unterbewußtsein als Neues, als Eigenes wieder auftauchen oder auch wirklich neu gebildet werden, weil der Zeitgeist erst ein anderer werden mußte.

Beide Autoren weisen nun darauf hin, daß die inneren antithetischen Spannungen des Kantischen Geistes am deutlichsten zum Vorschein kommen in der Als-Ob-Lehre Kants, auf deren Darstellung in der »Philosophie des Als-Ob« beide verweisen. So will ich denn auf den folgenden Seiten, wie ich schon oben in Aussicht gestellt habe, aus den beiden Darstellungen von 1900 und von 1902, in denen ich zum erstenmal auf Kants Als-Ob-Lehre hinwies, einige Auszüge mitteilen.

Gegenüber der Auffassung von Paulsen, das Zentrum des Kantschen Denkens sei eine positiv gerichtete Metaphysik im Sinne von Platon und Leibniz, machte ich vielmehr geltend, daß man von einem einheitlichen Zentrum Kants in solcher Weise nicht sprechen könne: will man das Bild, das aus der Geometrie genommen ist, gebrauchen, so darf man Kants Geist jedenfalls nicht als einen Kreis mit einem Zentrum betrachten, sondern mindestens als eine Ellipse mit zwei Brennpunkten. Die positive Tendenz der metaphysischen Verankerung der Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit wird voll aufgewogen durch die negative Tendenz ihrer kritischen Auflösung in bloße Erdich-

tungen. An einer von den früheren Kant-Erklärern gänzlich unbeachteten Stelle der Methodenlehre der Kr. d. r. V. gibt Kant der letzteren Auffassung besonders auffallenden Ausdruck (A 771, B 799): »Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, bloße Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung ... Sie sind bloß problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen) regulative Prinzipien des systematischen Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Sieht man davon ab, so sind es bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können.«

Wo in diesem Kantzitat von mir drei Punkte gemacht sind, steht bei Kant selbst ein Zusatz, der leicht mißverstanden werden kann, aber durch das Folgende unzweideutige Erklärung findet. Man könnte meinen: die Vernunftbegriffe bezeichnen »gedichtete und [doch] zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände« (jenseits der Erfahrung). Aber sie sind vielmehr »bloße Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist«: so heißt es ja auch bei der »Tafel der Begriffe vom Nichts«, das Gedankending dürfe nicht »unter die Möglichkeiten gezählt werden«. In diesem Sinne wird ja der Ausdruck »nur eine Idee« einmal (A 644, B 672) einfach mit focus imaginarius verdeutlicht. Der bedeutsame Ausdruck »focus imaginarius«, den ich ausdrücklich wiederhole und scharf heraushebe, läßt tief blicken, wenn man überhaupt sehen will. Aber es gibt ja so manchen, von dem die mittelalterliche satirische Inschrift am Rathause zu Wernigerode gilt:

> Was hilft ihm Licht, was hilft ihm Brill,
> Wenn er die Maus nicht sehen will?

Ein solcher wird sich vielleicht gerne an den Kantschen Ausdruck: »problematisch« anklammern, der ja noch die reale Möglichkeit zuläßt. Wie aber Kant den logischen Wert des »Problematischen« faßt, darüber vergleiche man z. B. einmal die Logik, Einl. IX: »So wäre z. B. unser Fürwahrhalten der Unsterblichkeit bloß problematisch, wofern wir nur so handeln, als ob wir unsterblich wären.« Das »als ob« charakterisiert aber doch eine Erdichtung oder wenigstens etwas der Erdichtung sehr Verwandtes.

Es gibt Stellen bei Kant, in welchen die negative Tendenz unzweideutiger zum Ausdruck kommt. Aber ich habe absichtlich gerade diese Stellen herausgenommen, in welchen trotz der vorwiegenden negativen Tendenz doch auch immer wieder die positive hervorbricht oder wenigstens hindurchschimmert. Die eine auf Kosten der anderen hervorheben resp. unterdrücken zu wollen, wäre ungerechtfertigt und wäre ja auch ein unvorsichtiges Unterfangen, da ja jeder Leser diese und tausend andere Stellen bei Kant nachlesen und nachprüfen kann. Immer wieder wird man finden, daß beide Tendenzen bei Kant vorhanden sind. Man kann mit Paulsen in den negativen Wendungen »die größte Entfernung des Kantischen Denkens von seinem Zentrum« finden; man kann mit der Marburger Schule in der Hypostasierung der Ideen einen Abfall von der Kopernikanischen Tat Kants, von der Erkenntniskritik erblicken. Aber weder dürfen die Anhänger dieser schärferen Richtung die positive Tendenz bei Kant einfach leugnen, noch darf der Vertreter der konziliatorischen Richtung jene bei Kant tatsächlich vorhandene negative Tendenz unberücksichtigt lassen. Diese verschiedenen Tendenzen sind da, sie gehören zum ganzen und vollen Kant. Kant ist so reich, daß man ihm nichts zu geben hat: aber man darf ihm auch nichts nehmen, sonst macht man ihn mit Unrecht ärmer; man verkennt die Fülle seines Geistes und den Reichtum seines Denkens, wenn man einseitig nur die negative oder die positive Seite herauskehrt.

Aber wenn das der Fall ist, ist denn dann Kant nicht ein schwankendes Rohr, das im Winde der Gedanken hin und herbewegt wird? Eine solche Bemerkung macht auch Paulsen, wenn er sagt: »Freilich hat die Metaphysik bei Kant etwas eigentümlich Schillerndes, zwischen Wissen und Nichtwissen Schwebendes; jedem: es ist so, folgt ein: das heißt, es ist eigentlich nicht so, auf das dann ein letztes: es ist aber doch so, kommt.« Diese Schilderung als solche ist ganz zutreffend: ich würde sie nur dahin ergänzen, daß, wie Paulsen an einer anderen Stelle sich glücklich ausdrückt, der Verstand zu keinem »Letzten« kommt, sondern in der Schwebe bleibt. Aber verdient denn auch diese — nennen wir sie einfach diese — kritische Schwebe nicht den schärfsten Vorwurf? Ist das denn — so rufen alle, welche auf Grund ihrer »festen Position« jede, auch die schwierigste Frage mit beneidenswerter Sicherheit sofort durch ein — möglichst laut, oft auch vorlaut vorgetragenes — einfaches

Ja oder Nein beantworten, — ist denn das überhaupt noch ein Philosoph, der so in der Schwebe bleibt und uns zumutet, dieses Schweben mitzumachen? Oder hat Kant nicht etwa — sagen andere — mit seiner wahren Meinung hinter dem Berg gehalten und durch zweideutige Wendungen und Windungen seine Leser über seine wahre Meinung täuschen wollen? War er nicht ein Heuchler, der mit den Gläubigen glaubte und mit den Zweifelnden zweifelte, und sich über beide lustig machte? Solchen nicht selten gehörten Einwänden gegenüber sei hier erinnert an ein treffendes Wort von Emanuel Geibel:

Sprich nicht, wie jeder seichte Wicht,
Von Heuchelei mir stets und Lüge.
Wo ist ein reich Gemüt, das nicht
Den Widerspruch noch in sich trüge?

Und da wir schon beim Zitieren von Dichtern angelangt sind, so sei noch ein berühmtes Wort von Konrad Ferdinand Meyer hier mit angeführt, das er Hutten sagen läßt am Schluß eines mit »Homo sum« überschriebenen Monologes:

.... ich bin kein ausgeklügelt Buch.
Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch.

Ich habe gezeigt, daß es bei Platon, mit welchem Paulsen Kant so gerne und mit Recht zusammenstellt, nicht anders ist, speziell wo er sich der »mythischen« Darstellung bedient; dies geschah unter Berufung auf Tennemans, Hegels, Baurs, Zellers und Pfleiderers Darstellungen der platonischen Philosophie.

Was speziell Pfleiderer von Platon sagt, genau dasselbe, sogar mit denselben Ausdrücken, sagt Paulsen von Kant: beide finden bei ihrem Philosophen ein »Schillern und Schweben«, und das gerade in den entscheidenden Punkten. In den Augen aller derer, welche mit der Enge ihres Schulmeisterhorizontes die Philosophie messen, und die Philosophen meistern, ist dies natürlich ein Fehler, den sie mit Behagen dreimal unterstreichen. Wer einen weiteren Blick hat, urteilt hierin milder, ja er findet vielleicht, daß die Widersprüche, die sich bei beiden großen Philosophen — wie auch bei andern — finden, nur das notwendige Gegenstück zu dem antinomischen Charakter der Wirklichkeit selbst sind. Ein Philosoph, der eben nur Eine Seite an der Wirklichkeit ins Auge faßt, kann bei der theoretischen Bearbeitung eben dieser einen

Seite leicht ohne Widersprüche auskommen. Je vielseitiger aber ein Philosoph ist — wie z. B. Platon im Gegensatz zu Demokrit — d. h. je mehr Seiten der Wirklichkeit er in Betracht zieht, desto weniger wird er Widersprüche vermeiden können, wie schon Krohn und Pfleiderer mit Beziehung auf Platon richtig bemerkten.

Ich glaube, es war Carlyle, der einmal einem Unterredner, der ihm einen Widerspruch nachwies, zornig entgegenrief: »Halten Sie mich denn für einen so flachen Kopf, daß ich mir niemals widersprechen dürfte?« Dies Privilegium darf auch Kant für sich in Anspruch nehmen: das »Schillern und Schweben« bleibt freilich ein Mangel, aber es ist ein Mangel, der tieferen Reichtum offenbart.

Die Erinnerung an Platon kann uns noch nach einer anderen Seite hin für das Verständnis Kants nützlich sein. In Kants »Metaphysik« spielen natürlich die »Postulate der praktischen Vernunft« eine Haupt-rolle; Paulsen weist immer wieder darauf hin, daß Kant die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, deren theoretische Begründung durch den Dogmatismus er verwarf, als notwendige Voraussetzungen für die Ethik wieder eingeführt hat. Natürlich ist auch diese Darstellung richtig; sie kann durch hunderte von Stellen belegt werden. Aber an vielen dieser Stellen macht Kant einen eigentümlichen Vorbehalt, der in Paulsens Darstellung zurücktritt: wir müssen, sagt Kant, die Sache so betrachten, »als ob« sie so wäre; wir müssen uns dabei der bloßen »Analogie« bewußt bleiben (vergl. z. B. Kr. d. r. V. B 594, 697—703). Gewiß gibt es auch einige Stellen, an denen er uns seine Postulate »so derb vor die Nase stellt«, wie nur je es ein Metaphysiker tat; aber die meisten Stellen lauten doch sehr vorsichtig und enthalten »peinliche Verklausulierungen«, wie Paulsen selbst sagt, ohne dieselben aber recht zur Geltung kommen zu lassen.

Was Kant so mit seiner beliebten Formel »als ob« einführt, wie leb-haft erinnert es an manche der platonischen Mythen! Am schärfsten drückt dies Auffahrt aus in seiner Schrift über »Die platonische Ideen-lehre« (1883), in der er in Weiterbildung Cohenscher Anregungen zu dem Resultat kommt: »Die Unsterblichkeitsidee ist bei Plato ein ethi-sches, praktisches Postulat, ein regulatives Prinzip, dazu gesetzt, unser Handeln zu bestimmen, und wenn sie als solches nicht erkannt wird, so rührt dies daher, daß sie öfters von ihrem Zweck eben (dem prak-

tischen Zweck) losgetrennt erscheint«. Also hier findet sich direkt die Vergleichung des platonischen Mythos mit dem Kantischen Postulat. Das Postulat bei Kant verlangt, wir sollen so handeln, »als ob« jene Ideen wirklich wären, wobei aber nicht ausgeschlossen bleibt, daß sie wirklich sein mögen, und dies »Mögen« verwandelt sich bei Kant an anderen Stellen in ein »Müssen« – auch die Postulate der praktischen Vernunft zeigen bei Kant dasselbe »Schillern« und »Schweben«, wie die Ideen der theoretischen Vernunft, und so ist der Vergleich der Kantischen Postulate mit den platonischen Mythen nicht ohne weiteres abzuweisen. Die platonischen Mythen sprechen, wie Hegel so treffend in seiner Kunstsprache sich äußert, in der »Weise des Vorstellens«, im Gegensatz zum reinen Gedanken; sie sprechen »in Gleichnissen und Ähnlichkeiten«. Diese »gleichnisweise Vorstellung« ist auch die Art der Kantischen Postulate: auch Paulsen spricht einmal von dem »symbolischen Anthropomorphismus«, den sie enthalten.

Paulsen hatte Kant mit Platon zusammengestellt in der Absicht, Kants Verwandtschaft mit der früheren Metaphysik aufzuweisen: wir sollten in Kant »den echten Platoniker« nicht übersehen, sonst würden wir auch »den Kritiker nicht verstehen«. Wir erkennen die Verwandtschaft Kants mit Platon an, aber wir meinen, man könne auch den echten Plato nicht verstehen, wenn man den Kritiker in ihm übersieht. Gerade dies kritische Element aber verbindet Platon und Kant nicht minder als das metaphysische, ja vielleicht mehr als das letztere.

Das kritische Element bei Platon zeigt sich nun aber insbesondere darin, daß er einsieht, daß für die letzten und höchsten Probleme uns nur Metaphern übrig bleiben, oder wie Kant sagt, Analogien. Dies Bewußtsein war eben bei Kant nicht minder stark als bei Platon. Dem Schlagwort: »Kant ein Metaphysiker« kann man das gleichwertige gegenüberstellen: »Kant ein Metaphoriker«. – –

Diese vor 20 Jahren geschriebenen Ausführungen enthalten auch schon meine Antwort auf dasjenige, was der Verfasser des »Platonismus und die Gegenwart« über resp. gegen die Philosophie des Als Ob sagt. Er erkennt zwar die Bedeutung derselben für den gegenwärtigen Zustand der Philosophie an, hält dieselbe aber für eine bloße Übergangserscheinung, die überwunden werden müsse: er glaubt, daß die Fiktionen Übergänge sind zu einer neuen Realität der Ideen und Weg-

leiter dazu. »Die Stellung und Bedeutung der Fiktion bei Kant werden wir erst erfassen müssen, bevor wir über die Fiktion hinaus wieder zur Idee fortschreiten können, Idee aber nicht als ,regulatives Prinzip' gefaßt — auch diese Formel ist wie die Fiktion viel zu schwach, um die Empirie, das Singuläre theoretisch und praktisch zu überwältigen — sondern um über die Fiktion hinaus wieder die reale Idee, den Platonismus zurückzugewinnen. Wir werden nach der stärksten philosophischen Waffe greifen müssen — das ist der Platonismus —, um das unphilosophische Zeitalter — es war bis heute trotz aller Bemühungen der Philosophen unphilosophisch, weil es metaphysiklos war — zu überwinden und abzulösen« (59). Ich könnte stolz darauf werden, daß zu der Bekämpfung des neuen Protagoras nicht die Gegenwart genügt, sondern daß man dazu den alten Platon zu Hilfe rufen muß. Aber ich fürchte, daß diese »stärkste Waffe« versagen wird: denn in Platon steckt ja schon selbst der Fiktionalismus darin. Das weiß der betreffende Verfasser natürlich auch selbst, ja er verlangt »die Wiederbelebung und Erneuerung des Platonischen Mythos«. Dann wird aber die Auflösung der für real gehaltenen »Ideen« in Mythen wieder bald vor sich gehen und man steht dann wieder vor dem Fiktionalismus, den man eben nur dadurch überwinden kann, daß man ihn in sich aufnimmt.

Nach dieser Zwischenbemerkung kehre ich zur Hauptsache zurück: diese besteht an dieser Stelle darin, daß der Verfasser des »Platonismus und die Gegenwart« mit Liebert und mit mir darin übereinstimmt, daß das Schwanken und Schillern in Kants Als-Ob-Lehre, das für alle drei unzweifelhaft vorhanden ist, nicht ein Zeichen von Schwäche ist, sondern ein Symptom des inneren Reichtums des großen Mannes: eben weil er alle Seiten der menschlichen Natur in sich hat, eben weil er nicht bloß Dogmatiker, sondern auch Skeptiker, nicht bloß Metaphysiker, sondern auch Positivist ist, eben deshalb kommen bei ihm diese entgegengesetzten Tendenzen gleichzeitig zur Geltung. Seine antithetische Geistesnatur ist ja eben dasjenige, was ihn erst befähigte, der große Mann zu werden, der er wurde: »Kant ist der komplizierteste und problematischste Charakter der Neuzeit, der eben dadurch zum . . . . Typus des in inneren Konflikten sich abringenden letzten Jahrhunderts geworden ist«, wie es sehr treffend in dem Buche über den Platonismus S. 62 heißt.

Dieses gemeinschaftliche wichtige Ergebnis der Entwicklung der Wissenschaft über Kant, der Kantwissenschaft, darf als der bedeutsamste Fortschritt der Erkenntnis des Kantischen Wesens bezeichnet werden. Um so bedauerlicher ist es, daß Adickes, sonst im übrigen jetzt entschieden neben Menzer einer der besten Kenner Kants, sich diesem Fortschritt nicht angeschlossen hat. Ja er geht sogar über seinen Lehrer und Freund Paulsen zurück. Letzterer erkannte ganz richtig, trotzdem gerade er Kants Anschauungsweise in letzter Linie für die Metaphysik in Anspruch nahm, doch an, daß bei Kant ein beständiges Schillern und Schwanken zwischen der Metaphysik einerseits und Skepsis andererseits vorhanden ist. Paulsen erkannte in Kant neben dem Metaphysiker doch auch noch den Skeptiker und erklärte eben daraus die widerspruchsvolle Haltung Kants, die er nicht ableugnete, sondern im Gegenteil überall herausstrich. Adickes aber geht weit über Paulsen zurück zu jener alten Methode, die Widersprüche bei Kant einfach hinwegzudisputieren und hinwegzu»interpretieren«.

In seinem umfangreichen und ebenso inhaltsreichen Werke »Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt« (Ergänzungsheft Nr. 50 zu den »Kantstudien«, Verlag von Reuther und Reichard in Berlin 1920, XX und 855 S.) bekämpft Adickes meine Darstellung der Kantschen Als-Ob-Lehre und speziell der Kant'schen Als-Ob-Betrachtung der Gottesidee sehr energisch. Da ich nun auf dem Titelblatt dieses Werkes von Adickes neben Frischeisen-Köhler und Liebert als Mitherausgeber stehe, so könnten Unkundige zu der Meinung verführt werden, daß ich mich etwa durch die Ausführungen von Adickes als überholt bekenne. Das ist nicht der Fall: ich habe dem Genannten volle wissenschaftliche Freiheit lassen wollen, nehme diese aber auch für mich selbst jetzt in Anspruch. Freilich bin ich sehr im Nachteil: jetzt fast völlig erblindet, kann ich nicht das ganze Rüstzeug anwenden, das mir früher zu Gebote stand, und muß mich auf das Allernotwendigste beschränken. Wer wie ich keinen einzigen Buchstaben mehr selbst lesen noch selbst schreiben kann und zu allem fremde Augen und fremde Hände braucht, für den ist es überaus erschwert, einen wissenschaftlichen Kampf zu führen.

Adickes geht von der alten und doch wohl auch veralteten Anschauung aus, ein großer Mann, ein großer Geist, ein großer Denker

sei eine absolut festgefügte, absolut geschlossene innere Einheit und könne sich deshalb niemals widersprechen innerhalb einer und derselben Periode seines Lebens. Könne oder müsse man also einem solchen Manne Widersprüche nachweisen, so sei es um seine Größe geschehen. Es ist dies fast etwa so, wie Kinder sich einen König vorstellen: er muß eine goldne Krone und Szepter haben, sonst ist er eben kein König. Die Psychologie der großen Männer (»La psychologie des grands hommes«, wie ein neueres französisches Werk dieses Wissenschaftsgebiet bezeichnet, dem sich bei uns auch Ostwald zugewendet hat), darf doch nicht von solchen apriorischen Voraussetzungen ausgehen. Man muß die großen Männer nicht nach einem beliebigen Schema konstruieren, sondern in der konkreten Wirklichkeit studieren. So steht in vielen Büchern, die besonders für die Jugend geschrieben sind, z. B. »ein wahrhaft großer Mann ist nie eitel.« Aber es gibt doch recht große Männer, die an Eitelkeit nichts zu wünschen übrig ließen, so z. B. Richard Wagner, und selbst ein Beethoven zeigte Goethe gegenüber eine beleidigende Eitelkeit. Ähnlich apriorische Eigenschaftsurteile kann man öfters in Jugendschriften lesen, und es ist gewiß ganz gut, daß die Jugend in der Ehrfurcht vor den großen Männern erzogen wird. Aber der wissenschaftlichen Untersuchung halten jene apriorischen Konstruktionen nicht stand. So ist es auch mit der angeblichen Eigenschaft der Widerspruchslosigkeit großer Denker. Die Lehren Platons sind voll von Widersprüchen, und darum ging ein Aristoteles über ihn hinaus. Dasselbe gilt wiederum von Aristoteles selbst, ebenso von Cartesius, Spinoza, Leibniz und Kant. Die Werke Kants, von dem ich hier speziell sprechen will, sind freilich Produkte tiefen und langen Nachdenkens, aber sie sind doch nicht »ausgeklügelte Bücher«, wie es in dem bekannten Gedichte Konrad Ferdinand Meyers heißt, sondern Eruptionen aus einem glühenden Innern, Ausstrahlungen innerer Kämpfe und Revolutionen und darum können sie niemals so widerspruchslos sein, wie ein mathematisches Lehrbuch. Darum entstanden Spannungen und Brüche, Gegensätze und Widersprüche in diesen Werken. Wer diese nicht sieht, ist ebenso blind, wie derjenige taub ist, der sein Ohr den Stimmen verschließt, die jene Widersprüche aufdecken und offen heraussagen. Das führt dann dazu, daß man ent-

weder jene Widersprüche einfach wegleugnet und damit nicht bloß dem Wortlaut, sondern auch dem Geist des Autors Gewalt antut, oder es führt dazu, daß man, wenn man die Widersprüche nicht mehr leugnen kann, die Größe des betreffenden Geistes wegleugnen zu müssen glaubt. Dann heißt es eben: entweder hat der Betreffende, sagen wir also Kant, sich widersprochen, dann ist er eben kein großer Geist — oder er ist ein großer Geist, dann kann er sich nicht widersprochen haben. Daß dieses Entweder-Oder falsch ist, dies ist das Thema dieser Ausführungen.

Also von jenem alten oder besser veralteten Standpunkt aus hat Adickes gegen meine Darstellung der Kantischen Als-Ob-Lehre im Opus postumum polemisiert, zunächst im § 304 (Seite 709—711) gegen meine Darstellung von Kants Lehre vom Ding an sich daselbst, das ihm dort immer mehr aus einer Hypothese zu einer Fiktion geworden ist. A. meint, ich könne von meinem »Standpunkt« aus nicht die »Einschränkungen und Vorbehalte« erklären, welche Kant aber gleichzeitig daselbst gegen diese radikale Auffassung gemacht habe. Ich könnte den Spieß herumdrehen und sagen, daß A. von seinem konservativen Standpunkt aus nicht »erklären« könne, wie Kant, wenn ihm doch die metaphysische Realität der Dinge an sich so sicherere Überzeugung gewesen wäre, zu jenen radikalen Äußerungen gelangt wäre. A. sucht diese radikalen Äußerungen Kants durch »Interpretation« wegzubringen. Dazu bin ich meinerseits weder verpflichtet noch geneigt: ich brauche aus Kant jene konservativen »Einschränkungen und Vorbehalte« gar nicht hinwegzuinterpretieren, denn ich habe ja von vornherein immer und immer wieder betont, daß Kant über diesen Punkt widerspruchsvolle Äußerungen getan habe. Diese Widersprüche brauche ich gar nicht zu »erklären«, sondern ich konstatiere sie einfach, ich nehme sie als Tatsachen hin, weil ich von vornherein nicht der Meinung bin, ein Mann wie Kant könne sich gar niemals widersprechen. Daß diese Widersprüche in dem Opus postumum viel stärker auffallen, als in seinen früheren Schriften, weil sie im O. p. viel dichter nebeneinander stehen, erklärt sich zunächst einfach daraus, daß letzteres kein für die Öffentlichkeit bestimmtes Manuskript ist, sondern vorläufige Aufzeichnungen für den Verfasser allein enthält, die wohl gar nicht für fremde Augen bestimmt waren. Gerade dies

übersieht man zu leicht beim O. p. So »erklärt« sich von selbst das dortige »Schwanken«, so, wie dem rastlosen Denker solche Wider= sprüche nebeneinander »aus der Feder fließen« konnten. Man braucht dazu also kaum die Hypothese von A., es habe, wie er im § 327 S. 772 sagt, »Kants Kraft nicht mehr ausgereicht«, »die verschiedenen Ge= sichtspunkte auf einmal zu übersehen«. Immerhin mag dies mitgewirkt haben. Aber dieselben Widersprüche, wenn auch nicht in ganz so schroffer Nähe, finden sich ja auch in Kants früheren Schriften. Das »Interpretieren«, welches A. auch in diesem § 327 für sich in Anspruch nimmt, und dessen Gefahr, in ein »willkürliches Verfahren« sich um= zuwandeln, er selbst kennt, brauche ich von meinem Standpunkt aus gar nicht auszuüben. Ich gebe meinen Lesern diejenigen Stellen, auf die es mir ankommt und lasse sie selbst urteilen, wiederhole aber bei jeder Gelegenheit, daß Kant gleichzeitig auch gegensätzliche Äuße= rungen mache.

Von dem Standpunkt, den Adickes einnimmt, ist es ihm ganz un= möglich, die auch von ihm zugegebenen »widersprechenden Behaup= tungen nebeneinander« über die Gottesidee anders hinwegzubringen als durch »Interpretieren«, wie dann auch der § 343 S. 827—833 aufs neue wiederholt. Dies Interpretieren besteht darin, daß A. die ihm und seiner konservativen Auffassung unbequemen Äußerungen Kants so lange drückt und biegt und schiebt und schwächt, bis der Radika= lismus hinweginterpretiert ist. Bei mir ist das umgekehrte Verfahren: ich lasse diese schroffen Differenzen, die nun einmal da sind, neben= einander bestehen, und erkenne deren Gegensätzlichkeit von vorn= herein an. Es ist nicht richtig, wenn A. sagt, daß ich auf die positiven Stellen »keine Rücksicht nehme«: ich habe immer wieder auf deren Vorhandensein aufmerksam gemacht, aber ich habe sie nicht ab= gedruckt, weil das nicht in meinem Programm lag. A. wirft mir »das Ungenügende meiner Lösung« vor. Aber ich habe ja gar keine Lösung der Widersprüche zu geben versucht, deren Vorhandensein für meinen Standpunkt gar kein Problem ist, sondern eine einfache Tatsache, die ich eben als »die antithetische Geistesnatur« Kants bezeichnet habe. So brauche ich also von meiner Darstellung der Kant'schen Als=Ob= Lehre nichts zurückzunehmen und brauche sie auch nicht zu er= gänzen.

Bei diesem Sachverhalt wird es jedermann Wunder nehmen, daß A., wie ich nachträglich finde, zu folgenden Äußerungen sich versteigt: Meine Zitate aus Kant seien »aus dem Zusammenhang gerissen« (S. 710 u. 711), in denselben seien die »Vorbehalte und Einschränkungen Kants« unberechtigterweise weggelassen, wenn auch diese Weglassungen durch Punkte in üblicher Weise gekennzeichnet worden seien (S. 710), und so sei mein Verfahren geradezu »wissenschaftlich unerlaubt« (S. 772). Darüber hält sich A. lange auf und hält damit auch seine Leser lange auf.

Ich will nicht Böses mit Bösem vergelten: Meine moralischen Anschauungen und Gewohnheiten sind zwar nicht »metaphysisch verankert«, aber sie sind mir so zur zweiten Natur geworden, daß ich auch einem so, milde ausgedrückt, ungewöhnlichen und in dem besonderen vorliegenden Falle geradezu unerhörten Vorwurf gegenüber mit der größten Ruhe und Objektivität antworten kann. Im Grunde genügt schon dasjenige, was ich bisher gesagt habe. Ich habe in früheren Publikationen längst vor dem Erscheinen der »Philosophie des Als Ob«, wie oben erwähnt wurde, darauf hingewiesen, daß bei Kant entgegengesetzte Strömungen gleichzeitig vorhanden sind, die sich an den einzelnen Stellen oft in wunderlichster Weise mischen und durchkreuzen. Ich darf voraussetzen, daß die Kenntnis davon nicht bloß bei Fachmännern, sondern auch in weiteren Kreisen vorhanden ist. Ich habe aber auch in der Ph. d. A. O. selbst darauf oft und energisch die Aufmerksamkeit gerichtet, so daß kein Leser des Buches darüber im Zweifel sein kann, daß bei Kant jene beiden Strömungen überall gleichzeitig da sind.

Schon im ersten Teil der Ph. d. A. O. S. 269ff. sage ich ausdrücklich, daß »Kants Interesse geteilt« sei, daß infolgedessen bei ihm »Widersprüche« sich finden, daß bei ihm radikale und »reaktionäre Tendenzen« gleichzeitig vorhanden seien, daß er daher in seiner Ideenlehre zwischen der Auffassung der Ideen als »Fiktionen« und als »Hypothesen« unklar hin und her schwankt.

Am Schluß des zweiten Teiles der Ph. d. A. O. wird dasselbe Thema eingehend besprochen, S. 595ff. bei Gelegenheit der Erörterung des »fiktiven Urteils«: dort wird sechsmal der Ausdruck »Vermischung« auf Kant angewendet, in dem gezeigt wird, daß er die fiktive und die

hypothetische Auffassung der Ideen in »unklarer« Weise durcheinander bringe, und beides miteinander »verwechsle«.

Im dritten Teil der Ph. d. A. O., in welchem sich S. 613 bis 733 ausschließlich mit Kants Als Ob-Lehre beschäftigen, habe ich ebenfalls an verschiedenen Stellen volle Klarheit über die Sachlage gegeben und meinen Lesern von vornherein reinen Wein eingeschenkt. So heißt es auf S. 619 von der Ideenlehre: »Diese wunderbare Lehre wird vielfach nicht richtig aufgefaßt, weil Kant selbst nach seiner stilistischen Eigenart seine Lehre unter allerlei Verklauselierungen verbirgt, in immer neuen Wendungen, und doch dabei mit unzähligen Wiederholungen, die dazu teilweise untereinander nicht einmal harmonieren. Wir stellen im Folgenden den Kern der Lehre scharf und klar heraus und so kurz wie überhaupt möglich.« Nach dieser deutlichen Angabe meines methodischen Verfahrens heißt es dann weiter, daß für meine Behandlung von Kants Ideenlehre ein bestimmter »Gesichtspunkt« maßgebend sei, nämlich die Kantische Betrachtung der Ideen als »heuristische Fiktionen« in der schon oben angeführten »klassischen Stelle« aus der Methodenlehre der Kr. d. r. V. Dann heißt es: »Wir wollen diese Lehre nun, vom Anfang der Transc. Dialektik an, in Kürze verfolgen und von jenem Gesichtspunkt aus betrachten.« Deutlicher kann man dem Leser nicht mehr sagen, daß bei der Darstellung der Ideenlehre für die Wahl der Stellen und für deren Betrachtung ein bestimmter, natürlich einseitiger »Gesichtspunkt« maßgebend sei, unter absichtlicher, aber durchaus erlaubter Abstraktion von anderen Gesichtspunkten, deren Vorhandensein und Wichtigkeit ausdrücklich und laut betont wird. Zum Überfluß, um selbst dem schwächsten nicht mißverständlich zu werden, sage ich auf S.639: »Mit diesem Ausblick schließen wir die Analyse der Kritik der reinen Vernunft und bemerken noch ausdrücklich, daß in der vorstehenden Analyse nur diejenigen Stellen herausgezogen und erörtert sind, welche für unsere Theorie der Fiktion sprechen. Aber bei Kant finden sich in demselben Zusammenhang auch vielfach Stellen, welche eine entgegengesetzte Auslegung zulassen, ja fordern. Kant hat sich bekanntlich sehr vielfach widersprochen; daß diese vielfachen Selbstwidersprüche kein Gegenbeweis gegen seine Größe sind, ist nur dem Philister unverständlich. Es liegt eben in Kants Entwicklung und im ganzen Zeitmilieu begründet, daß bei Kant

zwei Strömungen vorhanden sind, eine kritische und eine dogmatische, eine revolutionäre und eine konservative. Die beiden Seelen Kants liegen manchmal bei ihm im Streite, und so finden sich auch viele Stellen bei Kant, in denen er seinen kritischen Standpunkt abschwächt.« Ganz im Einklang damit heißt es dann auf S. 632: »Ganz verschwinden in dieser (der Kritik d. pr. Vernunft) die radikalen Momente nicht. Unserer Tendenz gemäß heben wir hier wiederum nur diese radikalen Momente heraus, und auch nur insofern, als sie mit einiger Entschiedenheit sich geltend machen.« So wird also von mir jeder Leser immer wieder aufs neue daran erinnert, daß meine Darstellung der Kantischen Ideenlehre von einem bestimmten »Gesichtspunkt« aus gegeben wird und geleitet ist von einer »Tendenz«, und daß ich demgemäß alle anders lautenden Stellen weglasse. Doch habe ich gelegentlich, ja öfters auch solche Stellen angeführt, in welchen Kant seine radikale Ideenlehre abschwächt, so bes. S. 678 Stellen aus der Kritik der Urteilskraft, und dort heißt es dann: »Damit hat Kant seine kritische Als Ob-Lehre wenigstens an dieser Stelle selbst aufgegeben. Er bleibt hier nicht auf der Höhe, die er mit so glänzendem Erfolg erreicht hat.« Überhaupt habe ich gezeigt, daß Kants Ideenlehre nicht stationär ist, sondern sich in beständiger Bewegung befindet, bald nach rechts oder links, bald nach unten oder oben, und in diesem Sinne heißt es nun S. 652 von Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten« sehr klar: »In dieser prächtigen Stelle hat Kant überhaupt den absoluten Höhepunkt seiner kritischen Philosophie erreicht.« Genügend gerechtfertigt habe ich es, und deutlich genug habe ich es oft gesagt, daß ich meinerseits für meinen Zweck nur die negativ lautenden Stellen über die Ideen als Fiktionen heraushebe, und darum absichtlich »auf dogmatisch klingende Stellen keine Rücksicht nehme« (S. 724).

In dem Abschnitt über Forberg, S. 733 f., weise ich nochmals auf die »Abstufungen« in Kants Ideenlehre hin, auf sein Schwanken zwischen äußerstem Radikalismus und gemäßigtem Standpunkt, und spreche ausdrücklich von der »radikalen Strömung« bei Kant (734), also im Unterschied von anderen Strömungen. Wenn in demselben Abschnitt S. 750 in der Anmerkung gesagt wird, Kant habe sich »schließlich zu einem konsequenten entschiedenen Standpunkt durchgerungen« im Sinne des Fiktionalismus, so ist diese Stelle natürlich im Sinne meiner

früheren Äußerungen auszulegen, daß nämlich in dem Opus postumum der Fiktionalismus als solcher eine schärfere Formulierung als früher gefunden habe, daß aber die konservative Strömung als solche stets daneben hergegangen sei. Jedenfalls kann ich für eine derartige Stelle das von Adickes für Kant aufgestellte methodische Prinzip in Anspruch nehmen, daß scheinbar widersprechende Stellen nach den Hauptstellen zu »interpretieren« sind. Eine solche Hauptstelle steht für alle sichtbar in den Vorbemerkungen des Buches (1. Aufl. XIV u. 2. Aufl. XVIII) und ebenso in allen folgenden Auflagen: Dort spreche ich ausdrücklich von der »radikalen Unterströmung« bei Kant, und spreche davon, daß ich meinerseits nur »diesen radikalen Kant zur Geltung bringen will«, ohne damit den Metaphysiker Kant wegleugnen zu wollen, auf den ich vielmehr überall und immer mit dem Finger hinweise.

Alles dies hat Adickes übersehen und kämpft gegen mich, als ob ich nur den radikalen Kant gesehen hätte und habe sehen wollen. Er billigt mir zwar die bona fides zu, indem er auf Seite 711 sagt: »Vaihingers Aufmerksamkeit war so einseitig auf die seiner Auffassung günstigen Wendungen eingestellt, daß er die große Bedeutung jener Vorbehalte und Einschränkungen gar nicht merkte — andernfalls würde er sie selbstverständlich mit zum Abdruck gebracht haben.« Mit diesen Worten hat A. sein eigenes Verfahren aufs treffendste gekennzeichnet: Ausgehend von der Auffassung Paulsens, Kant sei im Grunde seines Herzens ein Metaphysiker im Sinne von Platon und Leibniz, hat er selbst bei der Lektüre der »Philosophie des Als-Ob« sich ganz einseitig eingestellt und hat garnicht erkannt, daß es mir durchaus nicht darauf ankommt, bei meiner Darstellung von Kants Radikalismus Kants metaphysische Neigungen wegzuleugnen. Indem er mich aber des Letzteren beschuldigt, macht er sich selbst einer objektiv falschen Wiedergabe meiner Lehre schuldig. Ich überlasse es dem Urteil aller Billigdenkenden, wessen Verfahren die Bezeichnung »Wissenschaftlich unerlaubt« verdiene, ob das meinige oder das von Adickes?

Noch ein Punkt. Adickes sagt S. 711: »Wie in der Krit. d. rein. Vern. steht auch noch im O. p. neben und über dem Transzendentalphilosophen der Mensch Kant, der vom transsubjektiven Sein der Dinge an sich als von einer Selbstverständlichkeit innigst überzeugt ist und

stets überzeugt war.« Die beste Antwort hierauf gibt das Buch »Der Platonismus und die Gegenwart«, das ein um so unverdächtigerer Zeuge ist, als es im Prinzip ganz auf demselben metaphysischen Boden steht und dieselbe gegnerische Stellung gegen die Als-Ob-Philosophie einnimmt, wie Adickes selbst. Dort heißt es S. 63: »Die populäre Vorstellung sieht in Kant nur den reinen Denker, bei dem das Intellektuelle hypertrophische Ausbildung erfahren habe.« »Die wissenschaftliche Behandlung Kants ... hat dieser irrigen Auffassung durch einseitige Darstellung Vorschub geleistet, indem das ganze Interesse fast ausschließlich auf das theoretische Werk als solches nach seinem reinen Sachgehalt gelenkt war, worüber der menschliche Untergrund, aus dem es hervorgewachsen war, aus dem es sich ständig bis zum Ende speiste, die tieferen seelischen Motive vielfach übersehen wurden.« Die Historiker Kants haben, wie es S. 62 heißt, wohl den Gegensatz zwischen Pietismus und Aufklärung in Kant gesehen. »Insofern kommt die historische Tatsächlichkeit in der Entwicklung Kants bei der wissenschaftlichen Auslegung und Darstellung voll zur Geltung. Aber die gefühlsmäßige Wucht dieses Gegensatzes, die unheimliche tragische Not dieses inneren Zwiespaltes bei Kant haben die Forscher meist verkannt und übersehen, weil die rein intellektualistische Verfassung der letzten Generation diesen Gegensatz innerlich, gefühlsmäßig, als erlebt gar nicht mehr nachempfinden konnte. Man meint, Kant habe kaltblütig eine reinliche Scheidung vorgenommen, habe gemächlich, gemütlich Wissenschaft und Religion auseinandergelegt. Die namenlose innere Not, die er hierbei durchlebte, die ihn zeitweise fast bis zur Verzweiflung trieb, die tragische Spannung dieses Gegensatzes, das innere Geladensein gleichsam von tragischer Spannung, das dieser Gegensatz in das Leben und Schaffen Kants brachte, das vermochte man nicht mehr nachzufühlen.«

Adickes, der nach seiner »Selbstdarstellung« in der »deutschen Philosophie der Gegenwart« (Verlag von F. Meiner in Leipzig, Band II, 1921) jene tragische Spannung in sich selbst tief erlebt hat, müßte also eigentlich dieselbe auch bei Kant nachfühlen. Aber bei Adickes ist jene Spannung längst ausgeglichen in einer einheitlichen metaphysischen Überzeugung. Das unterscheidet eben das Talent vom Genie das Genie wird bis zum letzten Atemzug vom inneren Daimonion ge-

trieben, und bei Kant ist eben jener Gegensatz niemals zu einem dauernden Ausgleich gekommen, immer wieder trieb ihn sein Daimonion bald dahin, bald dorthin, und noch im O. p. spricht er von seinen »tantalischen Qualen«. Darin eben liegt die einzig mögliche Lösung des Rätsels, daß Kant bis zuletzt in so schroffer Weise die beiden gegensätzlichen Anschauungen über die Dinge an sich und über die Ideen, speziell die Gottesidee, in sich nebeneinander bestehen ließ. Dies hat das Buch »Der Platonismus und die Gegenwart« richtig erkannt und in dieser richtigen Erkenntnis liegt das große Verdienst dieses Buches.

Wie wenig Adickes von seinem Standpunkt aus Kant gerecht werden kann, zeigt zum Schluß noch ein recht eklatanter Fall. Adickes teilt S. 829 aus Hasses »Letzte Äußerungen Kants« (1804) folgendes mit: »Es ist ein Gott, rief er einst aus, und bewies das aus dem Benehmen der Schwalbe gegen ihre Jungen, die, wenn sie sie nicht mehr ernähren könne, sie aus dem Neste stoße, um sie nicht vor ihren Augen sterben zu sehen. Und dabei sprach er viel zugunsten des physikotheologischen und teleologischen Arguments für das Dasein Gottes.« Diese Geschichte wird von Wasianski »Kant in seinen letzten Lebensjahren« (1804 S. 192f.) in folgender Weise bestätigt: »Kant hatte in einem kühlen Sommer, in dem es wenig Insekten gab, eine Menge Schwalbennester am großen Mehlmagazin am Lizent wahrgenommen und einige Junge auf dem Boden zerschmettert gefunden. Erstaunt über diesen Fall wiederholte er mit höchster Achtsamkeit seine Untersuchung und machte eine Entdeckung, wobei er anfangs seinen Augen nicht trauen wollte, daß die Schwalben selbst ihre Jungen aus den Nestern würfen. Voll Verwunderung über diesen verstandähnlichen Naturtrieb, der die Schwalben lehrte, beim Mangel hinlänglicher Nahrung für alle Jungen, einige aufzuopfern, um die übrigen erhalten zu können, sagte dann Kant: »Da stand mein Verstand stille, da war nichts dabei zu tun, als hinzufallen und anzubeten«; dies sagte er aber auf eine unbeschreibliche und noch viel weniger nachzuahmende Art. Die hohe Andacht, die auf seinem ehrwürdigen Gesichte glühte, der Ton der Stimme, das Falten seiner Hände, der Enthusiasmus, der diese Worte begleitete, alles war einzig.«

Diese Geschichte könnte man leicht zur Seite schieben: man könnte sagen, mangels eines schriftlichen Zeugnisses von Kant selbst sei die

Erzählung verdächtig; man könnte sagen, Kant habe sich in seiner gutmütigen Rücksicht seiner damaligen Umgebung akkomodiert, er habe den ihn so treupflegenden Männern eine Freude machen wollen, und diese hätten dazu noch seine Äußerungen mißverstanden, über- trieben, ausgemalt usw. usw. Ich halte die Erzählung in ihrem von Hasse mitgeteilten Kerne für echt, abgesehen von der Kanzelrhetorik Wasianski's, dessen Bericht ich aber, um nicht aufs neue von Adickes koramiert zu werden, ebenfalls vollständig mitgeteilt habe.

Adickes spielt diese Geschichte als letzten und höchsten Trumpf gegen mich aus: »Ein Pantheist (was Kant nie war und nie sein wollte) hätte sich allenfalls ähnlich gehaben können, ein Mann, dem Gott nichts als eine bewußte Fiktion war, ohne Heuchelei niemals!« Zu- nächst erinnere ich hier an den schon oben angeführten Vers von Geibel, man solle in solchen Fällen nicht von »Heuchelei und Lüge« sprechen, »wo ist ein reich Gemüt, das nicht den Widerspruch noch in sich trüge?« Für Kant war eben Gott einerseits eine »bewußte Fik- tion«, wenn und so lange er sich den dafür sprechenden Argumenten hingab, und er war für ihn ein lebendiges Wesen, wenn und so lange er die andere Seite erwog. Daß Kant über diesen inneren Zwiespalt niemals definitiv hinauskam, das war eben seine innere Tragik. Ja, wenn Kant ein Adickes gewesen wäre, dann, dann wäre er schon in jüngeren Jahren zu einer definitiven Entscheidung gekommen, genau so wie ich meinerseits schon frühe die entschieden negative Stellung einnahm, die ich jetzt noch einnehme. Wir beide, Adickes und ich, sind eben im besten Falle bloße Talente, Kant aber war ein Genie, und die Biographien aller Genies zeigen, daß in ihren Trägern von Anfang bis zuletzt eine dämonische Kraft wirkt, die sie hin- und herreißt.

Gerade wenn jene von Hasse und Wasianski erzählte Geschichte wahr ist, dann steht ja Adickes mit seiner Anschauung über Kant vor einem unlösbaren Rätsel. Wenn Kant eine solch entschiedene Über- zeugung von Gottes Existenz hatte, so frei von allen Zweifeln, so derb, möchte man fast sagen — wie konnte er dann jene schroffen negativen Stellen niederschreiben, in denen er in so scharfer und deutlicher Weise die Gottesidee als »Dichtung«, als »nur eine Idee«, als »heuristische Fiktion« bezeichnet? Diese ungeheure Diskrepanz läßt sich auch nicht durch »interpretieren« befriedigend wegbringen, sie läßt sich nur er-

klären auf dem oben geschilderten Wege einer ursprünglichen und bleibenden antithetischen Geistesart Kants.

Da diese antithetische Geistesart Kants eine dauernde Eigenschaft seines Wesens war, so ist es natürlich, daß, wenigstens seit 1781, die positiven und die negativen Aussagen über die Realität der Gottesidee sich nebeneinander finden, mit geringem Übergewicht bald nach der einen, bald nach der andern Seite oder auch mit stärkerem Übergewicht gelegentlich nach einer der beiden Seiten. Die Stellen sind ja hinreichend bekannt, und die negativen, resp. die Als-Ob-Stellen, habe ich wohl vollständig zusammengestellt. So habe ich ja auch oben die in der ja allerdings meist überschlagenen »Methodenlehre« der Kr. d. r. V. stehende bedeutsame Stelle über die Natur der Ideen als »heuristische Fiktionen« erörtert. So kann es sich also nach meiner Darstellung nicht darum handeln, daß Kant in seinem O. p. eine Fiktionstheorie, betreffend die Gottesidee, aufgestellt habe, die ganz neu sei. Adickes polemisiert daher auf S. 831 ff. ganz unnötig gegen eine derartige Auffassung, die dahin ginge, daß Kant seine frühere theistische Anschauung später im O. p. »auf einmal aufgegeben habe« und plötzlich mit einer Fiktionstheorie aufgetreten sei. »Die Hypothese einer radikalen Sinnesänderung Kants« habe ich doch nirgends aufgestellt und hatte dazu auch keine Veranlassung. Wenn A. »die Kontinuität in Kants Entwicklung wahren« will, so hat er also dazu mir gegenüber keinen Grund. Im Gegenteil: die im O. p. hervortretenden stärkeren negativen Wendungen, die man mit A. als »Fiktionstheorie« bezeichnen kann, also diese fiktionstheoretischen Äußerungen, die trotz aller »Interpretation« nicht wegzubringen sind, wären sachlich und psychologisch ganz unverständlich, wenn Kant nicht schon in seinen früheren Schriften diese Fiktionstheorie gezeigt hätte, und das hat er doch 1781 schon reichlich getan und von da ab öfters wiederholt.

Daß die negativ lautenden Stellen in bezug auf die Gottesidee durch »Interpretation« nicht wegzubringen sind, das gibt Adickes in einer eigenartigen Weise selbst zu. A. unterscheidet an vielen Stellen, z. B. S. 687, 700 ff., 824, 825, 830, 833, 834, scharf, sehr scharf zwischen dem »Standpunkt« der Transzendentalphilosophie Kants einerseits und seiner religiösen Moralphilosophie andererseits. Für die erstere, »für die strenge Tr. Ph., kann Gott nun einmal nur als eine aus dem Men-

schengeist mit Notwendigkeit hervorwachsende Idee in Betracht kommen.« »Für sie bilden das Ding an sich ebenso wie Gott nur eine notwendig aus unserer Vernunft hervorgehende Idee.« Dies ist der »Standpunkt der strengen Wissenschaft«. »Kant gesteht willig zu, daß die Tr. Ph., bezw. die reine philosophische Moral, über die Existenzfrage nichts ausmachen könne, daß für sie nur die von der Vernunft selbst hervorgebrachte Gottesidee in Betracht komme.« »Die Stimme des kategorischen Imperativs wäre für die einseitige streng erkenntnistheoretische Betrachtung der Tr. Ph. auch als Eigenprodukt der menschlichen Vernunft begreiflich.« Diesem »Standpunkt« der Tr. Ph. steht aber nach A. bei Kant der »Standpunkt« der »Glaubensüberzeugung« gegenüber, wonach Kant niemals ernstlich am Dasein Gottes gezweifelt habe: seinem religiösen Glauben sei die Existenz Gottes als eigener Substanz immer zweifellos geblieben. Das ist ja nun in etwas anderen Worten genau dasselbe, was ich selbst mit Liebert und mit dem Verfasser des »Platonismus und die Gegenwart« behaupte: Kant ist eine antithetische Natur, in welcher die schroffsten Gegensätze gleichzeitig nebeneinander vorhanden sind, die denn auch zu ganz entgegengesetzten Äußerungen bei Kant führen. Was A. von Kant aussagt, ist nichts anderes, als die alte, schon im Mittelalter hervorgetretene und trotz aller Bekämpfung immer wieder siegreiche Idee der »doppelten Wahrheit«: das Wissen führt zur Leugnung Gottes, das Glauben verlangt seine Existenz und ist davon überzeugt. Da A. dies bei Kant konstatiert, so begrüße ich ihn als Gesinnungsgenossen und freue mich, daß er meine eigene Auffassung so schön bestätigt hat, und danke ihm für seine Unterstützung. Besseres konnte ich mir nicht wünschen. Aber wozu dann der ganze Lärm? —

Meine Aufgabe ist damit erledigt. Aber bei dem Interesse, das Adickes für die Hasse-Wasianskische Geschichte zeigt, und das sie wahrscheinlich auch sonst vielfach finden wird, möchte ich dazu noch einiges bemerken.

Man hat unzweifelhaft die Pflicht, alle Äußerungen eines Kant, so weit sie als echt bezeugt sind, mit ernstester Aufmerksamkeit entgegenzunehmen. Daß ich die Hasse-Wasianskische Geschichte ihrem Kerne nach für echt halte, habe ich schon gesagt. So habe ich auch die Erzählung von Hasse, schon als ich sie vor vielen Jahren zum erstenmal

las, mit Ernst aufgenommen. Aber die rhetorischen Ausschmückungen und pathetischen Aufbauschungen, welche Wasianski angebracht hat, haben mir schon damals ein Lächeln abgewonnen. Dies Lächeln ist aber diesmal doch, wie ich offen gestehe, zu einem herzlichen Lachen geworden: denn mir fiel dabei unwillkürlich eine andere kleine Geschichte ein, die mir unterdessen auch vor Jahren irgendwann und irgendwoher zugeflattert ist. Ein Lehrer, der mit seiner Klasse einen Spaziergang ins Freie macht, lenkt die Aufmerksamkeit seiner Schüler u. a. auch auf die Schwalben und Sperlinge, welche sich ihre Nahrung suchen, sich dazu Würmer aufpicken und dabei lebhaft zwitschern. »Da seht ihr, wie doch der liebe Gott auch für die Vöglein im Felde sorgt, und ihnen Nahrung gibt, und da hört ihr ja auch, wie die Vöglein dann dem lieben Gott durch ihr Jubilieren danken.« Da rief ein zehnjähriger Knirps: »Herr Lehrer, jubilieren die Würmer auch, wenn sie von den Vöglein gefressen werden?«

Die von ihren Eltern mit so kluger Vorsicht, aber auch mit so großer Grausamkeit auf das Pflaster geworfenen jungen Schwalben werden ja wohl auch nicht jubilieren, sondern werden wohl durch den Fall schwere Verletzungen und große Schmerzen davongetragen haben und werden wohl langsam und jämmerlich zugrunde gehen. Wenn sie ein Bewußtsein ihrer Lage hätten, so würden sie wohl gegen jenen teleologischen Gottesbeweis und gegen die ganze Physiko-Theologie protestieren. In der Tat muß man ja wohl auch sagen, daß, wenn in der als kluge Vorsicht aufgefaßten instinktiven oder mehr oder minder bewußten Handlungsweise der alten Schwalben die Einwirkung eines höheren Wesens gesehen wird, dieses höhere Wesen zwar sicherlich sehr klug, aber zugleich auch sehr grausam sein muß. Würde es allmächtig sein, so würde man von ihm erwarten, daß es sein Ziel auf eine etwas weniger grausame und grausige Art erreichen könne. Man könnte weiter sagen, daß durch eine derartige Argumentationsweise zwar allerdings auf ein höheres Wesen geschlossen werden kann, dem man aber lieber den Namen eines Moloch oder eines Schiva, des indischen Gottes der Zerstörung, geben möchte.

Die Biographen Kants erzählen, er habe sich sehr energisch dagegen ausgesprochen, daß seine Schrift über den Optimismus vom Jahre 1759 unter seine gesammelten Werke aufgenommen werde. Da Kant die

anderen Schriften aus jener Zeit, die er der Richtung nach doch in seinem Alter ebenfalls nicht mehr billigte, gerne wieder abdrucken ließ, so kann es also nicht bloß die Verschiedenheit des früheren vom späteren Standpunkt allein gewesen sein, die ihn abhielt, die Schrift von 1759 wieder abdrucken zu lassen. Er muß doch eine Art von Beschämung darüber empfunden haben, und tatsächlich ist jene Schrift sehr schwach und seiner nicht würdig. So hat Kant vielleicht auch, nachdem Wasianski zur Türe hinaus war, sich selbst gesagt, daß er mit jener Äußerung zu weit gegangen sei, und daß jene gar zu optimistisch klingende Auffassung sich mit seinen sonstigen recht pessimistischen Anschauungen nicht vereinigen lasse. Mit Recht hat E. v. Hartmann Kant als »Vater des Pessimismus« bezeichnet in einer eigenen Schrift, die sehr wohl einen Neudruck durch die Kantgesellschaft verdient, besonders wenn sie dann durch zahlreiche weitere Stellen aus Kants Schriften erweitert würde. Kant hatte ein sehr lebhaftes Gefühl für das jämmerliche Elend der Welt und für die grausamen Einrichtungen der Natur. Dieser Wirklichkeitssinn ist eine der schönsten Seiten von Kant. Auch diese pessimistischen Äußerungen von Kant sind nicht überall mit seinen sonstigen Äußerungen in Harmonie zu bringen, und so macht sich eben auch hier die antithetische Geistesart Kants geltend, ohne deren Berücksichtigung ein volles Verständnis Kants unmöglich ist.

Kant selbst würde also wohl, wenn er hier noch in eigener Person reden könnte, auf die Hasse-Wasiankische Geschichte nicht so hohen Wert legen, wie es Adickes tut. Er würde es wohl letzterem allein überlassen, jene Schwalbengeschichte als einen richtigen Gottesbeweis aufzufassen. Da es aber gewiß immer noch genug Leute gibt, denen diese Geschichte imponiert, so wollen wir ihnen die Freude machen, diesem Gottesbeweis eine eigne wissenschaftliche Bezeichnung zu geben, wie ja auch die Botaniker und Zoologen den Fund einer neuen Pflanze oder eines neuen Tieres alsbald durch einen lateinischen Namen feiern. So wollen wir auch den von Adickes gemachten Fund, diese aus der Vergangenheit ausgegrabene Beweisführung für das Dasein Gottes, lateinisch rubrizieren und klassifizieren als argumentum pro existentia Dei ex avicula e nido dejecta. Mit dieser Signatur versehen mag der Beweis, um mit Kant etwas pathetisch zu sprechen, in dem »Archiv

der menschlichen Vernunft« für alle Zeiten niedergelegt werden, aber nicht unter dem Namen Kants, seines doch nicht mit völliger Sicherheit festzustellenden Erfinders, sondern unter dem Namen von Adickes, des verdienstvollen und glücklichen Finders.

Aber die Hasse-Wasianskische Geschichte hat noch eine Fortsetzung, die mir, weiß der Himmel woher, zu Ohren gekommen ist. Zwei zufällig vorübergehende Kinder, ein Knabe und ein Mädchen, ein Geschwisterpaar, sahen einen solchen aus dem Nest herausgeworfenen kleinen Vogel auf der Straße liegen und bemerkten, daß er sich noch regte. Die Kinder hoben den schwerverletzten und schwerleidenden Vogel auf, um ihn nach Hause zu nehmen und ihn zu pflegen. Ein vorübergehender Unbekannter rief bei diesem Anblick aus: »Dieses Mitleid, diese echte Liebe ist das Einzige in der Welt, das wir das Göttliche nennen und das wir als Göttliches verehren wollen.« Ob dieser Unbekannte gerade ein Kantianer war, das weiß ich nicht zu sagen.

# DIONYSOS

VON FRIEDRICH WÜRZBACH

Vortrag,
gehalten im Juni 1921 zu München bei Eröffnung
der Nietzsche-Gesellschaft



Das Irrationale ist in der Mathematik durch Zahlen nicht auszudrücken; man kommt ihm nahe — zuletzt entschlüpft es doch der präzisen Formel. Das Irrationale läßt sich auch in Worte nicht fassen. Wie bei der Quadratur des Kreises die unmeßbare Kreislinie von unendlich kleinen meßbaren Graden von außen und innen gleichsam umzingelt wird, ohne daß es ihnen gelingt, sich der feinen Biegung völlig anzuschmiegen, ebenso ist es dem Worte in seiner starren begrifflichen Unbiegsamkeit nur annähernd möglich, das geheimnisvoll Irrationale seltener psychischer Erlebnisse ganz auszudrücken. Nur durch geistvolles Aneinanderreihen wenig aber fein unterschiedener Synonyma wird das Geheimnisvolle deutlicher, wird die »Biegung« fühlbar. Dies ein Kunstgriff Nietzsches, auch Unaussprechlichem noch eine Zunge zu geben; ein Stilgesetz, das von den lesenden Schnellläufern so töricht mißverstanden wurde und wird.

Eine alte indische Upanishade, die Îsho-Upanishad, erzählt von einem Weisen, der lange Zeit in tiefster Abgeschlossenheit vor seiner Waldhütte saß und sich bemühte, das Âtman in Worte zu fassen; die Worte aber, die er ausschickte, kehrten leer und ermüdet zurück — sie kehrten um, wie es wörtlich heißt, weil jene Gebiete des Erlebens für Worte unzugänglich waren. »Das Beste wird nicht deutlich durch Worte«; und: »Im Verhältnis zur Musik ist alle Mitteilung durch Worte von schamloser Art: das Wort verdünnt und verdummt ... das Wort macht das Ungemeine gemein ...« so zwei Meister des Wortes: Goethe und Nietzsche. Beide fühlen, daß man gewissen Geheimnissen durch Verhüllen und Schweigen Achtung erweisen muß, und daß besonders die Menge, das Volk, die »Viel-zu-Vielen« fern zu halten sind.

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet:

Erst nach dieser ausschließenden aristokratischen Geste erlaubt sich Goethe, noch unter mancherlei Verhüllungen, von letzten Dingen zu reden. »Es ist viel erreicht, wenn der großen Menge jenes Gefühl endlich angezüchtet ist, daß sie nicht an alles rühren dürfe; daß es heilige Erlebnisse gibt, vor denen sie die Schuhe auszuziehen und die unsaubere Hand fernzuhalten hat«; so Nietzsche in bewußter Hindeutung auf die Mysterien von Eleusis, jenen geheimnisvollen panhellenischen Kult, von dem wir fast nichts wissen, denn die Eingeweihten gehörten nicht zur Menge und verletzten daher niemals die auferlegte Schweigepflicht. Eines wissen wir: Eleusis bedeutet einen Wirbel- und Wendepunkt der Menschheit, ein geistiges Sonnenzentrum, das zerstört, die planetarisch geordneten Entwicklungsbahnen aller Völker chaotisch verwirrte. Eleusis war ein Riegel zum Chaos, zum furchtbar zerstörenden aber auch ewig befruchtenden und erzeugenden Chaos, das, von weisen und wissenden Händen gehütet, die Quelle aller Freude und Schönheit ist, »doch frißt es ungehütet um sich her, wie elend kann es machen.«

Zosimos, ein Historiker aus dem fünften Jahrhundert, berichtet, daß die Griechen glaubten, durch die eleusinischen Mysterien »das Menschengeschlecht zusammenzuhalten«. Wie seltsam, Griechen, die jedes andere Volk verächtlich Barbaren benannten, die sich nur gezwungen um das Dasein, aber niemals um das Wohlsein anderer Völker kümmerten, Griechen empfanden bei ihrem höchsten Mysterium den Zusammenhang aller Völker, die heilige Gemeinsamkeit aller derer, die Menschen zu nennen sind. Es ist klar, Eleusis ging nicht nur die Griechen an, hier hatte die Natur in berufene geheiligte Hände das höchste Geheimnis alles Werdens und Vergehens vertrauensvoll gelegt. Pindar, ein Eingeweihter und Jünger von Eleusis, singt: »Gesegnet, wer, nachdem er das geschaut, unter die Erde geht: er kennt den Endsinn des Lebens und den zeusgegebenen Anfang.« Nietzsche, vom gleichen Erlebnis erschüttert und beseelt, tauft es mit nach Hellas gewandtem Antlitze auf den Götternamen Dionysos. Dionysos, der Gott der Fruchtbarkeit, der in Stücke geschnitten immer wieder aufersteht; der Gott, der seine Individualität zerbrechen und zerstückeln kann, um »nach höherer Begattung« erneut und erhöht geboren zu werden.

Von diesem dionysischen Erlebnis will ich sprechen. »Wofür man aber vom eigenen Erlebnis her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr.« Darum bemühen sich alle dialektischen Künste vergebens, dem bloß Verständigen auch nur einen Anhauch dionysischer Weisheit zukommen zu lassen. Eleusis ist zerstört und die Eleusinien sind heimatlos; wo aber das Mysterium in einem berufenen Menschenherzen Heimat findet, da erzeugt es zunächst Ehrfurcht und Scham und versagt sich dem allzu deutlichen Worte: stammelnd, dem Uneingeweihten unklar und unverständlich, teilt es sich ihm mit; versucht er aber frevelnd das letzte auszusagen, so trifft ihn, wie in Hellas' Zeiten, der angedrohte Tod. Nietzsche — er nennt sich selbst den letzten Jünger des Dionysos — greift in der Verzückung höchster Erlebnisse nach letzten verbotenen Erkenntnissen — und als seine verirrte Zunge davon aussagt, zerbricht der Gott seinen Geist, ihn vernichtend und zugleich auszeichnend als seinen wirklichen Jünger.

Hafis und Goethe nennt Nietzsche seine dionysischen Vorfahren; und sie waren echte Jünger dieses Gottes, vielleicht in einem höheren Sinne als er; aber Nietzsche ist für uns, in einem Augenblicke, da Eleusis gänzlich versinkt und das Menschengeschlecht auseinanderzufallen droht, der letzte verständliche Künder und Zeuge; und im Bewußtsein, daß er für lange der einzig Wissende um das große Mysterium bleiben wird, überwindet er sich, der Menschheit letzte verbotene Weisheit zu künden, sich als Opfer darbringend, wie einst Christus. Schon zu Grunde gehend und mit getrübtem Geiste unterzeichnet er sich wechselnd als Dionysos und als Gekreuzigter in plötzlicher Erkenntnis seines zwiespältigen Daeins, weder Christi Nachfolger noch ein echter Jünger des Dionysos, aber beide Gegensätze tief begreifend. »Dionysos gegen den Gekreuzigten« ist das letzte Wort des Ecce homo, der entscheidende Kampfruf am Kreuzwege der Menschheit.

Nietzsche, der Einsame in hohen Bergen, wie konnte er das Mysterium der Gemeinsamkeit erleben? Er, der über den jahrelangen Mangel einer wirklich erquickenden und heilenden menschlichen Liebe klagt, über die absurde Vereinsamung, die es mit sich bringt, daß fast jeder Rest von Zusammenhang mit Menschen nur eine Ursache von Verwundungen wird und endlich ausruft: »das alles ist vom

Schlimmsten und hat nur *ein* Recht für sich, das Recht notwendig zu sein.« Und es war in einem Sinne notwendig, — um den Sehnsuchtsschrei so stark empor zu treiben, daß er mit belebendem Anhauch den verborgenen und verschütteten Funken dionysischer Liebe wecken konnte.

Schmerzlich ist es zu wissen, daß es erst den Entsagenden gelingt, unerhörten Erlebnissen eine Zunge zu leihen. Auch bei Goethe steht das dionysische Erlebnis unter dem Zeichen der Sehnsucht. »Selige Sehnsucht« heißt sein dionysisches Lied:

Sagt es niemand, nur den Weisen,
Weil die Menge gleich verhöhnet:
Das Lebend'ge will ich preisen,
Das nach Flammentod sich sehnet.

In der Liebesnächte Kühlung,
Die dich zeugte, wo du zeugtest,
Überfällt dich fremde Fühlung,
Wenn die stille Kerze leuchtet.

Nicht mehr bleibest du umfangen
In der Finsternis Beschattung,
Und dich reißet neu Verlangen
Auf zu höherer Begattung.

Keine Ferne macht dich schwierig,
Kommst geflogen und gebannt,
Und zuletzt, des Lichts begierig,
Bist du Schmetterling verbrannt.

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Man höre den nur leise verdeckten orphischen Grundton, der diese stammelnd verworrenen, scheinbar sinnlosen Worte jenseits aller bloß verständigen Deutbarkeit sinngemäß verbindet. Die Herren Germanisten stehen etwas ratlos vor diesem »schwierigsten« Gedichte Goethes,

wie sie es nennen. Dies verwundert nicht, denn die drei Vorbedingungen zum dionysischen Erlebnisse und damit zum Verständnis dieses Gedichtes wird man dort selten finden. Diese drei Vorbedingungen aber sind: Einmal die Fähigkeit, unsere Individualität, oder mit Schopenhauer zu reden, das principium individuationis zu zerbrechen, das Ich-Bewußtsein zeitweise auszuschalten, zu vergessen, die Sehnsucht nach dem »Flammentod«. Dann eine starke Betonung alles Geschlechtlichen; nicht zu verwechseln mit einer gesteigerten perversen Sinnlichkeit, sondern das eingestandene gesunde Gefühl von der Mächtigkeit und Tiefe dieses in der ganzen Natur stärksten Instinktes, die Auffassung der Zeugung als Brücke zu einer »höheren Begattung«, einer mystischen Berührung, einer plötzlichen »fremden Fühlung« mit dem Ureigensten der Welt. Und endlich das dritte: die instinktive Abkehr von allen asketischen Idealen, insonderheit den christlichen. Unsere Heimat ist hier diese Erde und kein jenseitiger Himmel; ist uns aber das dionysische Erlebnis versagt, so fühlen wir uns nur als trübsinnige Gäste in diesem Jammertale, auf dieser für uns ewig dunklen Erde.

Und so lang du das nicht hast,
Dieses: Stirb und Werde!
Bist du nur ein trüber Gast
Auf der dunklen Erde.

Was bedeutet als psychisches Erlebnis dieses »Stirb und Werde«? Dieses Hinsterben des Ichs, der Individualität und das erneute Werden, Geboren-werden zu derselben? — — Schon im »Schopenhauer als Erzieher« sagt Nietzsche: »Es gibt Augenblicke und gleichsam Funken des hellsten liebevollsten Feuers, in deren Lichte wir nicht mehr das Wort ‚Ich' verstehen, es liegt jenseits unseres Wesens Etwas, das in jenen Augenblicken zu einem Diesseits wird, und deshalb begehren wir aus tiefstem Herzen nach den Brücken zwischen hier und dort.« Eine dieser Brücken nannte ich — den Geschlechtsakt. »Es ist typisch für den dionysisch empfindenden Menschen«, sagt Nietzsche, »daß der Geschlechtsakt Tiefe, Geheimnis, Ehrfurcht erweckt.« Und an einer anderen Stelle; »Im dionysischen Rausch ist die Geschlechtlichkeit und die Wollust.«

Als Pandora ihre Schwester Mira in den Armen eines Mannes im

Sinnestaumel hinsinken sieht, eilt sie erschrocken und aufs tiefste verwirrt und bewegt zu ihrem Vater Prometheus: »Sag', was ist das alles, was sie erschüttert und mich?« Prometheus antwortet: »Der Tod!« Und näher erklärend:

Da ist ein Augenblick, der alles erfüllt,
Alles, was wir gesehnt, geträumt, gehofft,
Gefürchtet, Pandora —
Das ist der Tod!

Und auf die immer noch verständnislose Frage: »Der Tod?« entschließt sich Prometheus zu einer bis ins Mystische gesteigerten Schilderung des psychisch-physischen Erlebnisses der Liebe:

Wenn aus dem innerst tiefsten Grunde
Du ganz erschüttert alles fühlst,
Was Freud' und Schmerzen jemals dir ergossen,
Im Sturm dein Herz erschwillt,
In Tränen sich erleichtern will
Und seine Glut vermehrt,
Und alles klingt an dir und bebt und zittert,
Und all die Sinne dir vergehn,
Und du dir zu vergehen scheinst
Und sinkst,
Und alles um dich her versinkt in Nacht,
Und du, in inner eigenem Gefühl,
Umfassest eine Welt:
Dann stirbt der Mensch.

O Vater, laß uns sterben! ruft Pandora mit instinktivem Verständnis freudig aus. Und mit Neugier fragend, was nach diesem Tode sei, antwortet ihr Prometheus:

Wenn alles — Begier und Freud' und Schmerz —
Im stürmenden Genuß sich aufgelöst,
Dann sich erquickt in Wonneschlaf —
Dann lebst du auf, auf's Jüngste wieder auf,
Von neuem zu fürchten, zu hoffen, zu begehren!

So empfand der 40 Jahre jüngere Goethe das geheimnisvolle »Stirb und Werde!« Später steigerte Goethe in seinem eigentlichen Dionysos-Drama, in dem Fragment »Pandora«, das Problem zu ungeahnter Höhe.

Es ist bemerkenswert, daß sich in den spärlichen Aufzeichnungen zur Fortsetzung die Worte »dionysisch« und »völliges Vergessen« finden.

Psychisch ist nun das Erlebnis der »höheren Begattung« des Weisen mit dem Ureinen der Welt wörtlich das gleiche. Man höre Nietzsche noch mit den Goetheschen Worten im Ohr: »Mit dem Wort ‚dionysisch' ist ausgedrückt: Ein Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, über den Abgrund des Vergehens: das leidenschaftlich schmerzliche Überschwellen in dunklere, vollere, schwebendere Zustände; ein verzücktes Jasagen zum Gesamt-Charakter des Lebens, als dem in allem Wechsel Gleichen, Gleich-Mächtigen, Gleich-Seligen; die große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens gutheißt und heiligt; der ewige Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Wiederkehr; das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens.« Die psychischen Phasen des dionysischen Erlebnisses beginnen auch hier mit dem Flammentod, dem Zerbrechen der Individualität als erster Vorbedingung; das Hinausgreifen zunächst über die eigene Person, dann über den Alltag, Gesellschaft und endlich über die Realität; damit ist die Brücke geschlagen über den Abgrund des Vergehens und der Zugang offen zu den ewigen unvergänglichen Urkräften der Natur; ein Überschwellen in schwebendere Zustände —

> Keine Ferne macht dich schwierig,
> Kommst geflogen und gebannt —

gebannt von der neuen unverhofften Einsicht, daß auch das Furchtbarste und Fragwürdigste im Leben sich rechtfertigt und ein verzücktes Jasagen zu dessen Gesamt-Charakter möglich ist. Der ewige Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit reißt dich mit neuem Verlangen auf zu höherer Begattung mit dem Ureigensten der Welt, das Ich-Bewußtsein schwindet,

> Und zuletzt des Licht's begierig
> Bist du Schmetterling verbrannt.

Gleichsam aufgelöst im Feuer nicht erdachter, sondern erlebter Erkenntnis, verflüssigt, verändert, geläutert, erstarrt die Individualität zu neuem Werden; eine neue Entwicklungsmöglichkeit ist gegeben, und in schaffender formender Arbeit tritt sie in die Wirklichkeit. Dem Gotte

Dionysos folgt Apollo. »Mit dem Wort ,apollinisch' ist ausgedrückt: der Drang zum vollkommenen Für-sich-sein, zum typischen ,Individuum', zu allem was vereinfacht, heraushebt, stark, deutlich, unzweideutig, typisch macht: die Freiheit unter dem Gesetz.«

Dionysisch und apollinisch sind seit Nietzsche Schlagworte in Kunst- und Literaturgeschichte geworden, denn »an den Antagonismus dieser beiden Natur-Kunstgewalten ist die Fortentwicklung der Kunst ebenso notwendig geknüpft wie die Fortentwicklung der Menschheit an den Antagonismus der Geschlechter«. Doch vergaß man, daß es sich um Naturgewalten handelt, die eigenen Naturgesetzen gehorchen und einer bloß ästhetischen Ausdeutung spotten. Darum die vielfachen Mißdeutungen; und die Zeit ist nahe, da diese von Nietzsche frisch und scharf geprägten Worte verbrauchte undeutliche Münze in jedermanns Händen werden. Ästhetik in dem Übermaße, wie sie heute produziert und goutiert wird, ist das typische Zeichen schöpferischen Unvermögens; Dionysos und Apollo sind ferne, und an Stelle dieser Göttergestalten erscheint ein seltsam häßliches und groteskes Wesen – der gemeine Kopf des Rechenmeisters Sokrates taucht auf. Überall und immer, wenn Eleusis in Gefahr ist, wird dieser Typus in Mengen erzeugt, er ist der geborene Feind des Dionysos. – Was bedeutet das Heraufkommen und die Überschätzung des sokratischen Typus, des rein verstandesmäßigen, unfruchtbaren Menschen und warum diese Todfeindschaft zwischen ihm und allem, was dionysisch ist? Hier liegt die eigentliche Tiefe und Bedeutung des dionysischen Problems, und um diese aufzeigen zu können, muß ich es von der rein ästhetischen Behandlung erlösen und es auf den gesünderen Boden der Naturbetrachtung stellen. Denn nochmals gesagt: dionysisch und apollinisch sind keine theoretischen Kunstbegriffe, sondern Naturkräfte, wirkend in allem Lebendigen, nicht nur im Menschen und, weil allumfassend, auch für diese *eine* Äußerung des Lebens, für die Kunst, gültig.

Als Goethe 1784 den Zwischenkieferknochen beim Menschen entdeckte und seine kleine Arbeit darüber Knebel zur Begutachtung sandte, schrieb er dazu: »Ich habe mich enthalten, das Resultat.... schon jetzt merken zu lassen, daß man nämlich den Unterschied des Menschen vom Tier in nichts Einzelnem finden könne. Vielmehr ist

der Mensch aufs Nächste den Tieren verwandt.... Und so ist wieder jede Kreatur nur ein Ton, eine Schattierung einer großen Harmonie, die man auch im Ganzen und Großen studieren muß, sonst ist jedes Einzelne ein toter Buchstabe.« Obwohl heute jede Kreatur mit Eifer und viel Arbeit studiert worden ist, ergibt die übliche wissenschaftliche Aneinanderreihung doch nur tote Buchstaben ohne Sinn. Die große zusammenfassende Harmonie hat kein moderner Naturforscher zum Erklingen gebracht. Nietzsche, mit dem sicheren Griffe des Genies, faßt die wenigen ihm bekannten Ergebnisse der Naturforschung sinngemäß zusammen, und obwohl die zunehmende Schwäche seiner Augen ihn verhinderte, wenige Jahre vor seinem Zusammenbruch in Wien Naturwissenschaften zu studieren, obwohl sein gewaltiges naturphilosophisches Werk ‚Der Wille zur Macht' Stückwerk bleibt, hören wir aus demselben doch den großen symphonischen Zusammenklang alles Lebendigen. »Um zu verstehen, was Leben ist, welche Art Streben und Spannung Leben ist, muß die Formel so gut von Baum und Pflanze als vom Tiere gelten,« heißt es im ‚Willen zur Macht'. Darum ist es jetzt notwendig, auf diesen großen natürlichen Zusammenhang hinzuweisen.

Keyserling sagt in seinem allzu klugen »Reisetagebuch eines Philosophen«, das ein kommendes Genie vielleicht zu einer neuen ‚Unzeitgemäßen Betrachtung' herausfordern wird: »in den Gesetzen der vernunftlosen Kristallbildung schlummert schon die Musik; alle künstlerischen Ideen sind im Keimplasma symbolisch vorgebildet. Von der ersten Regung der Sehnsucht, die das gestaltlose Chaos durchzitterte, führt eine ungebrochene Kette der Entwicklung bis zur Ilias und zum Parthenon.« Das ist richtig, es klingt auch sehr schön, ist aber nicht der Ausspruch eines Philosophen, sondern eines Ästheten. Der Philosoph spricht so: »‚Denken' im primitiven Zustande (vororganisch) ist *Gestalten-Durchsetzen*, wie beim Kristalle.« Diese wie so viele andere gänzlich unbeachtete Stelle aus dem ‚Willen zur Macht' klingt weniger berauschend, ist dem Denkenden aber ein Schlüssel, der Tore zu ungeahnten neuen Einsichten öffnet. Denken = Gestalten-Durchsetzen, das heißt nichts anderes, als die Schranken zwischen Geist und Materie niederreißen, das heißt aber auch den Geist von seiner Wesenlosigkeit befreien. Tätiger Geist, das heißt Denken, ist jede Gestaltung,

primitiv beim Kristall, entwickelt beim Menschen; die Entwickelung der Gestalten ist also gleichzeitig die Entwickelung des Denkens.

Ich kann heute die weiten Perspektiven dieser fruchtbaren Idee nicht ganz ausdeuten, sondern will nur *die* Seite hervorkehren, die für unser Problem wichtig ist. Die Entwickelung der Gestalten und damit des Geistes auf der Erde will ich skizzieren; Gestalten aber sind Individualitäten. Es ist also gleichzeitig die Entwickelung des principium individuationis, die ich darstelle. Die Entwickelung der Individualitäten scheint mit der Entwickelung der Lebewesen identisch zu sein, läuft ihr aber nur parallel; die Frage nach der Entwickelung der Lebewesen ist naturwissenschaftlich, die Entwickelungsgeschichte der Individuation ist ein philosophisches Problem. So allgemein wird heute die Attitüde des Philosophen verwechselt mit der nur überlegenen Geste vielseitig begabter Menschen, daß es nötig ist, kurz darauf hinzuweisen. Das Reden von höchsten und letzten Dingen, der häufige Gebrauch der Worte Chaos, Gott, Unendlichkeit macht nicht den Philosophen; Scham und Mäßigung sind ihm zu eigen. Unter der Überschrift ‚Modernität' sagt Nietzsche: »Es fehlt die *Mäßigung* innerhalb ruhiger Horizonte; — man hat aus der Unendlichkeit eine Art Betrunkenheit gemacht.« Es ist berauschend, wenn Keyserling sagt, daß in den Gesetzen der vernunftlosen Kristallbildung schon die ganze Musik schlummere, daß alle künstlerischen Ideen im Keimplasma vorgebildet seien — aber es ist auch *nur* berauschend, es macht nicht fruchtbar; und wenn irgendwo, so gilt in der Philosophie der Goethesche Satz: Was fruchtbar ist, allein ist wahr. Diese Chamberlains, Mauthners, Spenglers und Keyserlings stellen, in allerdings aufsteigender Entwicklung, doch nur immer den David Strauß'schen Typus dar; ein hochbegabter Typus, der aber seine universelle Begabung mit einer philosophischen verwechselt und *ein* unverkennbares Merkmal aufweist, nämlich die reine Quelle, aus der sie im Übermaße schöpften, hinterher zu trüben, damit der Ursprung ihrer hohen Gedanken verdunkelt bleibe. Keyserling tut dies, wenn er sagt, daß Nietzsche prinzipiell gleiches erstrebt wie jene amerikanische Sekte New thought. Auch dieses heißt die Majestät verletzen, majestatem genii.

Ergreifender und überzeugender als die Trunkenheit aller großen Worte ist die genaue und vielfache Kenntnis *eines* Naturvorgangs.

Goethe wußte dies und fand in seinen naturwissenschaftlichen Studien ein glückliches Gegengewicht zu dem gefährlichen Geschenk eines allzu gesteigerten Gefühlslebens. Gerade nach bedeutenden, das ganze Menschendasein umfassenden Gesprächen, wie jenes vom Kanzler Müller berichtete auf der Dornburg, stand er plötzlich auf mit den Worten: »laßt mich einsam zu meinen Steinen dort unten eilen, denn nach solchem Gespräch geziemt dem alten Merlin, sich mit den Urelementen wieder zu befreunden«. Dieses Zurückgreifen auf die Urelemente gerade nach weiten und großen Gedankengängen ist eine Probe auf alles Denken, denn wenn es hier nicht stimmt, stimmt es später erst recht nicht. Darum waren mir die Kristalle jahrelang Gegenstand der Untersuchung; der Kristall, angesehen als primitivste Stufe des principium individuationis. Dieses Gestalten-Durchsetzen in mathematisch bestimmten Formen, diese Starrheit und Strenge der Individualität, wo Winkel auf Winkel in vorgeschriebenem Rhythmus aufeinanderfolgend, genau auf Grade und Minuten gemessen, die chemischen Elemente der innersten Zusammensetzung aufweist! Man begreife die seltsame Wechselwirkung ungeformter Elemente mit mathematisch umrissenen Gestalten; einer so genauen Wechselwirkung, daß aus der Größe und Reihenfolge der Kantenwinkel die chemische Zusammensetzung bestimmt werden kann und umgekehrt die gleiche Verbindung der Elemente auch gleiche Formen ergibt. Hier ist die Stufe zwischen »Stirb und Werde« so gering, so ungefährlich und darum ein Aufheben des principium individuationis unnötig. Die chemische Lösung, die sogenannte Mutterlauge, transformiert sich in einer nur wenig höheren Stufe, und ein Rechenexempel entschleiert mir ihr Wesentlichstes. Aber auch die Kristalle haben eine, leider noch nicht geschriebene, Entwickelungsgeschichte. Es hat etwas Erschreckendes, wenn diese von uns tot genannten Gebilde hie und da Erscheinungen aufweisen, die das Eingreifen biologischer Gesetze vermuten lassen. Der Kristallograph, der in den Kristallen nur Stoffe vermutet, hat seine Freude an den schönen korrekten Formen, und so findet sich in jedem mineralogischen Kabinett ein Kasten mit weniger gut ausgebildeten und oft höchst seltsamen Gebilden. Dieses reichliche Material bearbeitete ich unter dem Gesichtspunkte der pathologischen Wachstumserscheinungen, hier die Übergänge zwischen den streng getrennten

Kristallsystemen suchend. — Doch so sehr es auch notwendig wäre, gerade diese primitive Stufe der Individuation in ihren typischen Eigenschaften darzustellen, muß ich hier abbrechen, um zu den höheren Stufen derselben überzugehen.

Der Unterschied von anorganisch und organisch wird darin gesucht, daß Assimilation, Wachstum und Fortpflanzung nur der organischen Welt zu eigen sei. Aber auch der Kristall assimiliert und wählt aus der Mutterlauge die Elemente oder Verbindungen heraus, die für sein Wachstum allein in Betracht kommen; zur Fortpflanzung aber ist jedes Kristallteilchen befähigt. Eine selbständige Abtrennung dieser Teilchen erfolgt natürlich nicht, denn da Assimilation und Wachstum nur an der Oberfläche stattfinden, ist die Größe des Kristalls unbegrenzt, und so gibt es Kristallindividuen von mikroskopischer Kleinheit und von so ungeheurer Größe, daß Bergwerke zu ihrem Abbau notwendig sind. Die Unterscheidung von anorganisch und organisch ist nicht wesentlich; es sind nur zwei etwas weiter auseinanderliegende Stufen der gleichen Entwickelungslinie der Individuation, deren Zwischenglieder uns unbekannt sind. Noch die Amöbe hat manches vom Kristall an sich, ihre Masse ist so wenig differenziert, daß jedes Teilchen eine Amöbe bilden kann; doch tritt etwas Neues hinzu, welches in den weiteren Enwickelungsstufen der Individuation sich immer mehr enfaltet, die *Sinneswahrnehmung.* Diese schafft eine *Umwelt,* und zwar eine für jedes Individuum *verschiedene.* Die verschiedenen Umwelten, Schöpfungen der Individualitäten, umstellen diese wie Kulissen, schützend, aber auch beschränkend, das principium individuationis ist das *Prinzip der Beschränkung.* Je mehr nun die Sinne sich entwickeln, um so genauer gestaltet sich die Umwelt, um so starrer wird das principium individuationis. Die früher nur angedeuteten Konturen der Dinge werden nun ausgemalt, ausgedeutet. Als Beispiel diene die Entwickelung des Auges.

Die Sonne geht auf in Urzeiten und glänzt über den Wassern; Schleimklümpchen bewegen sich im Feuchten — die Sonne ist für sie weder Bild, noch Licht, noch Farbe, nur ein schwacher chemischer Reiz. Ungezählte Jahrtausende vergehen, auf dem Schleimklümpchen hat sich ein roter Fleck gebildet, der für Licht und Dunkel empfindlich ist. Bild und Farbe fehlt seiner Umwelt. Und wieder nach langer

Zeit ist dieser Augenfleck zu einem primitiven Auge geworden – die von der Sonne beschienene Welt erscheint in schwachen unklaren Umrissen als farbloses Bild. Erst ganz spät bei hochgesteigerter Entwickelung *färbt* sich die Umwelt der Lebewesen. Zunächst primitiv und schwach, dann immer farbiger – bis sie tausendfarbig wie Morgen und Abend sich im Menschenauge spiegelt. Die geflügelte, schwingende Erde sieht mit ihren Geschöpfen, und obwohl jedes dieser Geschöpfe durch seine Umwelt, durch seine besondere Individualität von dem anderen getrennt ist, sind sie doch durch die Erde innig miteinander verwurzelt, und erdgeborene Instinkte geleiten ihr Leben. »Nicht der Einfluß äußerer Umstände, bei Darwin ins Unsinnige überschätzt, treibt das Leben zu immer höherer Entwicklung, sondern das Wesentliche am Lebensprozeß ist,« wie Nietzsche als erster richtig erkannte, »gerade die ungeheuere gestaltende, von Innen her formenschaffende Gewalt, welche die ‚äußeren Umstände' *ausnützt, ausbeutet* –.« Die äußeren Umstände sind aber der Wechsel von Klima und Bodenbeschaffenheit in den großen geologischen Epochen, welche immer wieder die erstarrende Form der Individualitäten zerbrechen, so daß der ungeheuere dionysische Lebenstrieb aufs neue frei wird und in immer gesteigerten apollinischen Formen sich manifestiert. Dort, wo die Meere versiegen, wo die Wüstenflüsse austrocknen und ungezählte das Wasser bewohnende Wesen wieder und wieder zugrunde gehen, dort wird das Land vom Tiere erobert. Kleinen unscheinbaren Tierchen, deren Individualität noch nicht allzu differnzierte Formen angenommen hat, gelingt es, den Sauerstoff der Luft zu atmen. Das Land ist vom Leben erobert, und in dem dünneren Medium der Luft werden dem apollinischen Bildungstriebe ungemessene Möglichkeiten eröffnet. Land und Luft bevölkern sich mit Fabelwesen; ganze Fleischberge wälzen sich über die Erde hin – und wer die geologischen Schichten dieser Zeit betrachtet, die nach den Resultaten heutiger Forschung wie die Tafeln eines Buches aufgeschlagen vor uns liegen, kann sich der Vorstellung nicht erwehren, daß hier ein göttliches Kind spielte und die weniger gelungenen Gebilde wie Zeichnungen auf einer Schiefertafel sorglos fortwischte. Gewaltige Meerestransgressionen, Erdbeben, Klimawechsel treiben die Tierheit zu immer höherer Entwickelung – denn die Not, die drohende Vernichtung erlöst das Leben aus seiner

apollinischen Erstarrung und Getrenntheit — der in Stücke geschnittene Dionysos wird in höherer Vereinigung wieder geboren, um gleich wieder in ungezählte apollinische Individuationen zu zerfallen. Die letzte große Not, die Not der Eiszeiten, treibt aus der gesteigerten Tierheit die Menschheit hervor.

Der Mensch aber, wohlgemerkt, ist »nicht nur ein Individuum, sondern das fortlebende Gesamt-Organische in Einer bestimmten Linie«. Nietzsche kann sich nicht genug tun in der Betonung dieser *einzigen* entwickelungsgeschichtlichen Unterscheidung des Menschen von der lebenden Tier- und Pflanzenwelt: »Wir sind *mehr*, als das Individuum: wir sind die ganze Kette noch, mit den Aufgaben aller Zukünfte der Kette,« heißt es im ‚Willen zur Macht' — und wenige Seiten vorher: »das ego ist hundertmal *mehr*, als bloß eine Einheit in der Kette von Gliedern, es ist die Kette selbst.« »Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheuerer unhörbarer Strom zu fließen scheint,« der Leib ist ihm ein erstaunlicherer Gedanke als die alte ‚Seele'. Alles Lebendige, das wir um uns sehen, ist früher oder später vom Hauptentwickelungsstamme abgezweigt, hat sich in die Sackgasse einer ganz speziellen Individuation verrannt — ist Löwe, Pferd und Ameise geworden und kann wohl in dem kleinen Kreise seiner Gattung variieren, doch sind die Brücken zu einem Höher- und Anderssein abgebrochen. Nur der Mensch ist das ‚noch nicht festgestellte Tier', er ist der letzte, äußerste, unausgebildete Gipfelsproß. Wie er nun im Mutterleibe als Zeichen seiner Herkunft die Hauptentwickelungsstadien seiner langen, Millionen Jahre währenden Entwickelung abgekürzt durchmachen muß, so hat sich tatsächlich alles Lebendige nur um ihn bemüht; er ist der reiche und verantwortungsvolle Erbe eines riesenhaften über die ganze Erde verbreiteten Geschlechtes — auf zwei Augen gleichsam ruht nun erwartungsvoll die ganze Schöpfung.

Hier gewinnt der Mensch eine neue Aufgabe und ein neues Pathos, »denn die Welt könnte viel mehr wert sein, als wir glaubten«, ruft Nietzsche freudig aus, »wir müssen hinter die *Naivität unserer Ideale* kommen, und daß wir vielleicht im Bewußtsein, ihr die höchste

Interpretation zu geben, unserm menschlichen Dasein nicht einmal einen mäßig-billigen Wert gegeben haben«. Der ‚Wille zur Macht' ist von Anfang bis zu Ende von zwei starken Gefühlen durchbebt und getragen: Einmal von einer großen, selten eingestandenen Liebe zu dem Besten, was Mensch heißt — einer Liebe, die zunächst von Grund aus verachten mußte, um wahrhaft lieben zu können; die sich mit Selbstpeinigung in Äußerungen ergeht, wie: »Es sind schon viele Tierarten verschwunden; gesetzt, daß auch der Mensch verschwände, so würde Nichts in der Welt fehlen.« — Oder — »der Mensch, eine kleine, überspannte Tierart, die — glücklicherweise — ihre Zeit hat«. Und dann das zweite Gefühl, dessen Angst und Qual sich schon in solchen höhnenden Worten verbergen: eine bis ins Unsägliche gesteigerte Sorge um die Zukunft der Menschheit. Denn die Menschheit geht einer großen Gefahr entgegen, der alle anderen Tierarten zum Opfer gefallen sind, der Gefahr *einseitiger* Individuation. Die moderne Zoologie unterscheidet Nasen-Tiere, Ohren-Tiere, Augen-Tiere; schon diese Unterscheidung bezeugt, daß eine feine Nase fast nie mit einem guten Auge verbunden ist — die spezielle Entwickelung eines Sinnes läßt die anderen Sinne verkümmern; die Umwelt verengt und spezialisiert sich, das Tier ist in eine Sackgasse verrannt. Der Mensch nun ist nahe daran, das *Gehirn-Tier* zu werden, damit wäre auch er in eine Sackgasse verrannt und die ungeheuere Entwickelungsreihe bis zu ihm hin um ihren Sinn gebracht. Der ‚letzte Mensch' wäre damit gezüchtet, die letzte endgültige Station aller Erdenentwickelung erreicht — und das Resultat: eine kleine vergnügte Spezies, die sich mit einem allgemeinen gleichen grünen Weideglück zufrieden gibt, mit einem Worte — das Ideal von jeder Art Sozialismus. Aus dieser naturphilosophischen Erkenntnis heraus ist aller Haß und alle Feindschaft Nietzsches gegen Sokrates, gegen Sozialismus und Christentum — kurz gegen alles zu verstehen, was der Höherentwickelung des Menschen hindernd in den Weg tritt. Alle romantischen Ideale versinken vor diesem weiten und hellen Horizonte höchster Menschenzukunft. »Die Möglichkeiten des Lebens sind noch zu entdecken, der Sternkreis steht dafür offen, kein Arkadien oder Campanertal,« ruft Nietzsche aus, »ein unendlich kühnes Phantasieren an der Hand der Kenntnisse über Tierentwicklung ist

möglich.« Aber selbst die kühnsten Phantasien des Genies werden von einer höheren Logik geleitet, und so finden wir im ‚Willen zur Macht' — einem der grandiosesten Fragmente menschlichen Geistes — Erkenntnisse ausgesprochen, für die jetzt, nach fast vierzig Jahren, die ersten spärlichen Beweise von den Forschern der verschiedensten Wissenschaften beigebracht werden.

Und nun schließe ich den Ring meiner Betrachtung und nähere mich von der entgegengesetzten Seite wieder dem eigentlichen Kerne des dionysischen Problems. Und wieder ist es Sokrates mit seinem häßlichen und doch faszinierenden Gesichte, der auch hier als Tod⸗feind des Dionysos uns entgegentritt. Jeder Tierzüchter weiß, daß ganz unvermittelt Tiere in seiner Herde geboren werden, die Merk⸗male aufweisen, welche ihre nächsten und weitesten Vorfahren nie be⸗sessen haben. Der Zoologe nennt dies Mutationen und hat dafür fol⸗gende Erklärung: im Keimplasma bleiben Eigenschaften latent, werden durch Generationen weitergegeben und endlich, durch äußere oder innere Einflüsse ausgelöst, treten sie in die Erscheinung. Dieses im Tier⸗ und Pflanzenreich herrschende Gesetz ist auch für den Men⸗schen im vollen Maße gültig und zwar bis ins Geistigste. In Sokrates erschien, wenigstens für den europäischen Menschen, zum ersten Male die Tendenz zur reinen Geistigkeit personifiziert. Der innere Anlaß zu dieser absoluten Vorherrschaft einer bisher von weiser Vorsicht latent gehaltenen Fähigkeit war krankhafte Verkümmerung der alle Triebe ordnenden Instinkte. Aber die jetzt drohende Anarchie der Triebe mußte um jeden Preis gezügelt und gelenkt werden durch eine andere Gewalt: die Vernunft. Darum heißt die Formel des Sokrates: Vernunft = Tugend = Glück. »Das aber ist die Formel für décadence,« ruft Nietzsche aus, »solange das Leben *aufsteigt,* ist Glück gleich In⸗stinkt.« Durch die gesunden Instinkte aber spricht Dionysos zu uns, durch sie ist der Mensch mit der Erde verbunden und fühlt antaeushaft ihr reiches unbewußtes Leben mit. Der Intellekt jedoch macht alles bewußt, legt die Wurzeln des wachsenden Lebens, die nur im befruch⸗tenden Dunkel erdgeborener Instinkte gedeihen, neugierig bloß. Ent⸗wurzelt, abgeschnürt wird das principium individuationis zum unzer⸗sprengbaren Panzer. In fremder Gastlichkeit lebt der Mensch mit der Erde, denn sein immer gesteigertes Bewußtsein — die Fata⸗Morgana

des Intellektes – gaukelt ihm Seele, Geist und Jenseits als eigenste Heimat vor. Der Mensch schwenkt ab von der Hauptentwickelungslinie, die seit Millionen Jahren auf ihn hin und über ihn hinaus weist. Dieser Fata Morgana seines gesteigerten Bewußtseins nachstrebend, verirrt er sich in die Sackgasse einer beschränkten und ewig entwicklungsarmen Individuation, für seine unsagbar reiche Zukunft nicht einmal das zufriedene Glück der Tiere eintauschend – denn die Tiere sind durch ihre, wenn auch allzu differenzierten, Instinkte mit der Erde verbunden. Und damit wurzelt ihr eigenstes Dasein tief im Kosmischen. Die lebentötende, erstarrende Einsamkeit, ja völlige Verlassenheit des Menschen der letzten Jahrhunderte ist dem erdverbundenen Dasein des Tieres fremd, darum wendet sich der degenerierte Mensch – und das ist nicht der Mensch höchster Kultur, sondern der höchster Zivilisation – mit der Geste der Verzweiflung hin zum Tier, zur Natur. Zurück zur Natur! – ist der Schrei all derer, die Dionysos verlassen hat; aber ihre verkümmerten und verirrten Instinkte finden nicht den rechten Weg. Ihre tragische Gebärde wird zur Farce, wie bei Rousseau – und gerade in dieser Form fasziniert sie, denn das Unglück und die Verlassenheit sind allgemein. Typisch für diese Menschen – – sowohl für Rousseau, der niedersten Trieben hemmungslos ausgeliefert war, als auch für Sokrates, der auf das Urteil eines gesichterkundigen Ausländers, er *sei* ein monstrum, – er berge alle schlimmen Laster und Begierden in sich, die Antwort gab: Sie kennen mich, mein Herr! – – typisch ist, daß ihre entwurzelten und irrenden Instinkte sich auch in der Wahl des Heilmittels vergreifen; sie erwecken den Anschein einer Kur, geben sich und anderen das gute Gewissen zurück und erhalten damit gerade die am Leben, die hätten zugrunde gehen sollen.

Man betrachte die beste und porträtähnlichste uns überlieferte Sokrates-Büste in der Münchener Glyptothek – – diese furchteinflößende Häßlichkeit, dieses typische Proletariergesicht – – das war der Erfinder der Dialektik, der Dialektik als höchster Instanz alles Tuns und Handelns. »Mit der Dialektik kommt der Pöbel oben auf,« sagt Nietzsche. Überall erscheint heute der platte Kopf des Sokrates, sowohl auf den niedersten Bierbänken, als auf den Kathedern der hohen und höchsten Schulen; und es ist nicht zufällig, daß diese Art

Geistigkeit mit dem Pöbel kokettiert — — denn sie ist gemein, und was sie angreift, wird ‚gemein'-verständlich. Das ist der Fluch einer vom lebendig Mystischen abgetrennten Intellektualität, die von starken Instinkten nicht mehr befruchtet und geleitet wird und darum keinen Zugang zum dionysischen Mutterboden hat: ihr fehlt der großartige weite kosmische Hintergrund, der jedem Problem seine Tiefe und vornehme Entrücktheit gibt; sie weiß auch nichts von der todüberdrohten Gefährlichkeit letzter Gedanken, denn ihr Niveau ist flach und entbehrt aller Abgründe.

Der größte Fluch aber jener sokratischen Geistigkeit ist der Glaube an die überragende Wichtigkeit des Bewußtseins. Sokrates meinte, die Tugend sei lehrbar; dialektische Einsicht genüge, um tugendhaft zu handeln; er fordert das Bewußtwerden aller unserer Willensregungen *vor* dem Handeln. Hier zeigt sich die Angst vor der Macht der unbewußten Instinkte — dem Sprachrohr des Dionysos; hier wird gleichsam die Nabelschnur, die den Menschen mit der Erde verband, durchschnitten; der große Pulsschlag kosmischen Geschehens läßt das Herz nicht mehr erzittern, und sein kleiner kurzatmiger Lebensrhythmus dünkt dem Menschen einzige Ursache und Zweck alles Geschehens. Das Bewußtsein, die letzte und vielleicht schönste Blüte des organischen Lebens, wird in seiner absoluten Vorherrschaft dem Leben gefährlich; es wird zur größten Verführerin, zur Circe der Menschen, denn nicht in Tiere, in viel Geringeres werden sie verwandelt: in ‚reine Geister', blutlose Schemen, trübe Gäste auf der dunklen Erde. Das gesteigerte Bewußtsein löst erst den Menschen aus der Natur und gibt ihm eine verhängnisvolle Freiheit; er schwebt gleichsam über der Erde, eingehüllt und beschränkt durch die äußerste Starrheit seines principium individuationis; sein Leben verarmt, sein Geist wird immer ‚reiner' und erdabgewandter und findet endlich seine höchste Aufgabe in einer Kritik der Worte über Worte. *Das Bewußtsein ist das eigentliche Hemmnis dionysischen Erlebens,* darum kultiviert Sokrates als stärkste Schranke gegen Dionysos — das Bewußtsein; — — und gerade darum kämpft Nietzsche mit der ganzen Inbrunst seiner dionysischen Seele dagegen an. Ist ihm schon der ‚Geist' »nur ein Mittel und Werkzeug im Dienst des höheren Lebens«, so ist ihm das überklare Bewußtwerden unserer Handlungen »ein Zeichen davon, daß die eigentliche

Moralität, das heißt Instinkt-Gewißheit des Handelns, zum Teufel geht ..., denn die *Tief-Instinktiven* haben eine Scheu vor dem Logisieren der Pflichten«. Ja, die Entartung des Lebens sieht Nietzsche im wesentlichen bedingt durch die außerordentliche *Irrtumsfähigkeit des Bewußtseins:* »Es wird am wenigsten durch Instinkte im Zaum gehalten und *vergreift* sich deshalb am längsten und gründlichsten.« »Kann man sich eine tollere Ausschweifung der Eitelkeit denken,« ruft er schließlich aus, »nach den *angenehmen* oder *unangenehmen Gefühlen dieses Bewußtseins* den *Wert* des Daseins abzumessen?« Es ist ja nur ein Mittel: — und angenehme oder unangenehme Gefühle sind ja auch nur Mittel! Das Bewußtsein ist also höchstens ein Organ der Leitung, aber nicht die Leitung selbst. Was aber ist die Leitung? In wessen Dienst arbeitet das ganze *bewußte* Leben, »der Geist samt der Seele, samt dem Herzen, samt der Güte, samt der Tugend?« Auch hier wieder ertönt zur Antwort der Name Dionysos als Zeichen jener unbekannten Macht, die uns wie alle je vorangegangenen Lebewesen zu immer höheren Stufen der Entwickelung treibt und getrieben hat.

Der kontemplative Mensch könnte hier mit Stendhal ausrufen: »Was sind wir? Wohin gehen wir? Wer weiß es? In diesem Zweifel ist nichts gewiß als die zarte und erhabene Freude, die uns Mozarts Musik und die Gemälde Correggios bereiten.« Stendhal, einer der letzten *ganzen* Menschen, der mit all seinen Instinkten noch tief im Vergangenen wurzelt, steht mit rückwärts gewandtem Blick schon am Rande jenes gewaltigsten Abbruchs menschlicher Kultur; er ahnt wie Goethe schweigend, aber tief erschüttert, die heraufkommende Nichtigkeit des Menschen.

Nietzsche, schon in der Niederung geboren und die Stickluft seines Jahrhunderts atmend, fühlt ein vulkanisch stoßendes Verlangen, diese abgebrochene Entwicklung mit aller Gewalt weiterzuführen. Seine Seele hängt mit gleich inbrünstiger Liebe wie die Stendhals an den großen Kulturen der Vergangenheit, nur fühlt er stärker als jener die Verlogenheit und Schauspielerei des modernen Menschen, welcher seine Nichtigkeit in den Dingen des tiefen Erlebens mit der verzückten, verstehenden Geste nach *allen* Kulturen hin zu verbergen sucht. Und wenn auch er zugeben muß, daß wir das ‚Wohin?' noch nicht wissen, zu dem wir, vom alten Boden abgelöst, getrieben werden, so fühlt er

doch, daß gerade dieser alte Kulturboden uns jene Kraft angezüchtet hat, durch die wir in die Ferne, ins Abenteuer hinausgetrieben, ins Uferlose, Unerprobte, Unentdeckte hinausgestoßen werden. »Es bleibt uns keine Wahl,« fährt er fort, »wir müssen Eroberer sein, nachdem wir kein Land mehr haben, wo wir heimisch sind, wo wir ‚erhalten' möchten. Ein verborgenes *Ja* treibt uns dazu, das stärker ist als alle unsere Neins. Unsere *Stärke* selbst duldet uns nicht mehr im alten morschen Boden: wir wagen uns in die Weite, wir wagen *uns* daran; die Welt ist noch reich und unentdeckt, und selbst zugrundegehen ist besser, als halb und giftig werden. Unsere Stärke selbst zwingt uns aufs Meer, dorthin, wo alle Sonnen bisher untergegangen sind: wir *wissen* um eine neue Welt ...«

Dieses Wissen aber strömt ihm zu aus tiefem dionysischem Untergrunde, aus erdgeborenen, erdverbundenen Instinkten. Dionysos, der eigentliche *Geist der Erde,* ist den ‚trüben Gästen' fern und fremd; darum spricht Nietzsche mit liebevoller Sorge: »Bleibt der Erde treu ... nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge stecken, frei ihn tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft ... Führt, gleich mir, die verflogene Tugend zur Erde zurück, daß sie der Erde ihren Sinn gebe, einen Menschensinn.« Das ist die alte Lehre des Hafis vom ‚Sinn der Erde', von der großen ‚Verschwisterung' mit der Erde. Auch er, ein Todfeind alles Sokratischen, ruft aus:

> Mein Haß gilt den Vernünftigen. Ich lieb es,
> Mit taumelndem Haupte durch den Lenz zu ziehen!

Kurz vor seinem Tode, schon im Gefängnis, hatte Sokrates die seltsamste Erfahrung seines Lebens: seine Seele wurde mächtig erregt von einer Macht, die weder vernünftig noch bewußt aus einer ihm ganz unbekannten Quelle aufzusteigen schien. Dieser Zustand war ihm so ungewohnt, daß er die Ursache nicht in sich zu suchen wagte, sondern von außen her eine Stimme zu hören glaubte, die mahnend rief: Sokrates, treibe Musik! Im Angesichte des Todes, der sein starres principium individuationis zum erstenmal erschüttern sollte, in der beginnenden Agonie seiner Seele, fühlte er die Unzulänglichkeit seines einseitig vernünftigen Strebens. Sokrates trieb rasch noch ein wenig Musik – er blies die Flöte. Was mag er da wohl geblasen haben, dieser Feind des Dionysos, die dionysischste aller Künste ausübend? Wir

haben heute den musiktreibenden Sokrates in allen Künsten; unser sokratisches Zeitalter, dem selbst zu der Kunst der Vergangenheit alle Zugänge außer dem historisch-wissenschaftlichen verschüttet sind, hat auch in der Ausübung der Kunst die letzte Entwickelung erreicht. Das gefährliche Glück starker dionysischer Erschütterung, welche dem großen Künstler die apollinischste aller Formen aufzwingt — dieses in »Ketten-tanzen« — ist dem modernen Künstler fremd. Die Mattheit seines dionysischen Erlebens fordert als Antagonismus das apollinische Element gar nicht mehr heraus; die sokratische Überlegung genügt, um den schwachen dionysischen Quell zu fassen. Eine unerfreuliche Bastardierung — Dionysos und Sokrates! Und das Produkt: eine Kunst der bewußten Überlegung — — die Kunst des *Programms.* Einen Schritt weiter in dieser Entwickelung und die gefährlichste aller Naturgewalten, diese alle Hüllen und Formen sprengende dionysische Kraft, auf welche ein kunstbegabtes Volk wie die Griechen Gesetz und Gebot und strengste Form türmen mußten, um nicht daran zugrundezugehen — — sie wird zum harmlos-ungefährlichen Impuls, der ungehemmt und geformt verrinnt. Dies das Erstaunlichste der allermodernsten Kunst; sie überrascht durch die Kühnheit, mit der sie vom Apollinischen wie vom Sokratischen — von Form und Sinn — völlig abstrahiert; ein bisher unerhörtes Phänomen, das doch nur einer bisher unerhörten Schwächung des dionysischen Elementes zu danken ist. Aber sollte dies nicht der Weg sein, der in Kunst wie Leben zur Befreiung von der Herrschaft des ‚Pöbelmannes' Sokrates führt? Dieser entschlossene Mut, lieber unsinnig zu erscheinen als sokratisch-sinnvoll, das volle Eingeständnis unserer Zusammenhangslosigkeit mit allem Vergangenen, vielleicht ist dieses schon ein heute noch unverständliches, leises Zeichen eines neuen Zieles.

»Und so laßt uns freudigere Töne anstimmen!«

Denn, wie es im Zarathustra heißt: »Seit es Menschen gibt, hat der Mensch sich zu wenig gefreut: Das allein, meine Brüder, ist unsere Erbsünde.« »Die Freude nur verschwistert dich der Erde,« singt Hafis; und das Hohe Lied dionysischer Freude, die Neunte Symphonie Beethovens, wählt Worte, die seltsam an den Bericht des Zosismos erinnern: die Griechen glaubten durch die eleusinischen Mysterien das Menschengeschlecht zusammenzuhalten. »Seid umschlungen

Millionen, diesen Kuß der ganzen Welt... alle Menschen werden Brüder! — —

Ist es nötig, noch darauf hinzuweisen, daß diese Worte mit Sozialismus nichts zu tun haben! Doch unsere Zeit, die stets Probleme dritten und vierten Grades allen anderen voranstellt, wird erst spät begreifen lernen, daß natürliche Rangordnung, Unterschied, Distanz und Ehrfurcht vor jedem Anders- und Höhersein jene große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit schafft und die Menschen in einem ungleich tieferen Sinne miteinander verknüpft, als es jener errechnete Sozialismus vermag, der bestenfalls ein laues, langweiliges, gemütliches Beieinandersein zuwege bringt. Dionysos ist der einzige, der verbinden kann, »was die Mode streng geteilt«; und so erinnere ich an jene unerhörte, wie aus dem Herzen der Welt selbst herausgeborene Melodie, welche das Orchester nach dem zweiten Chorsatze anstimmt: Dionysos zieht an uns vorüber mit Flöte, Triangel, Pauke und Trommel. Besser als durch alle Worte spricht Dionysos durch die Musik zu uns, und »erst aus dem Geiste der Musik heraus verstehen wir eine Freude an der Vernichtung des Individuums«.

»Es gibt eine stählerne Notwendigkeit, die den Philosophen an eine wahre Kultur fesselt; aber wie, wenn diese Kultur nicht vorhanden ist? Dann ist der Philosoph ein unberechenbarer und darum Schrecken einflößender Komet.« Diese Worte Nietzsches bezeichnen ihn selbst. Er ist der helle, unheildrohende Komet, der weissagend über unserem Jahrhundert steht; er kündigt das Heraufkommen des europäischen Nihilismus an, auf den sich unsere ganze europäische Kultur schon seit langem wie auf eine Katastrophe hinbewegt, mit einer »Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst«. Nietzsche nennt sich selbst den ersten vollkommenen Nihilisten Europas, der aber den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat. Und nur am Ende dieses Nihilismus erscheint — geformt von der großen prometheischen Liebe des menschenumschaffenden Genius — jenes erhabene Glück des *neuen* dionysischen Menschen. Hier verwandelt sich der drohende, grelle Schweif des Kometen, angeglüht von den Strahlen der Morgenröte eines neuen Menschentages, in den farbigen Regenbogen einer Glück verheißenden Zukunft.

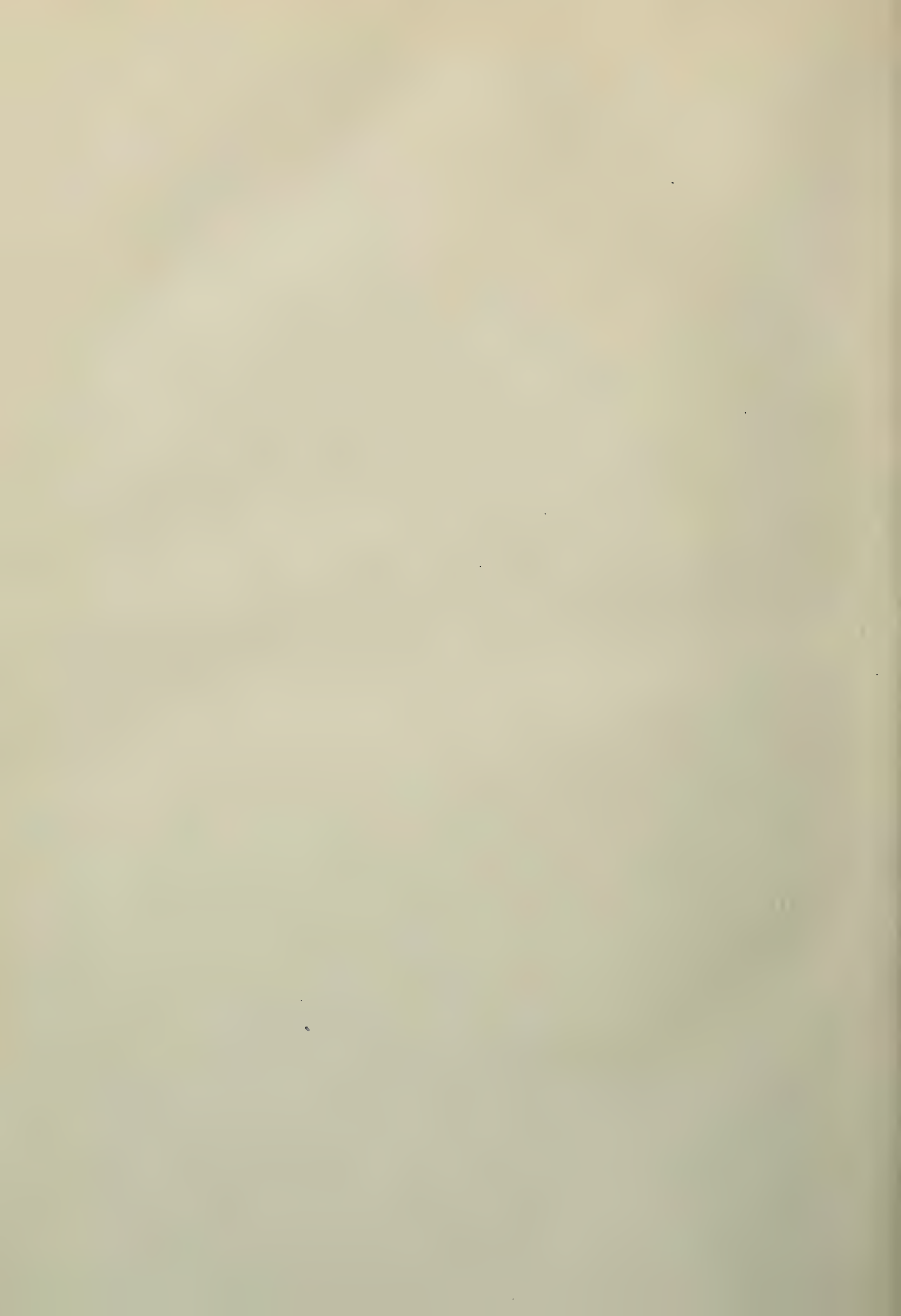
Doch zu diesen »höchsten und erlauchtesten Menschenfreuden, in denen das Dasein seine eigene Verklärung feiert, kommen, wie billig, nur die Allerseltensten und Bestgeratenen«. Das Wesentlichste aber an einem wohlgeratenen und ganzen Menschen ist die Kraft und Macht der Sinne: »das prachtvolle ,Tier' muß zuerst gegeben sein,« sagt Nietzsche, »was liegt sonst an aller ,Vermenschlichung'!« Dann aber »wohnt ein überströmender Reichtum vielfältigster Kräfte und zugleich die behändeste Macht eines ,freien Wollens' und herrschaftlichen Verfügens in *einem* Menschen liebreich beieinander; der Geist ist dann ebenso in den Sinnen heimisch und zuhause, wie die Sinne in dem Geiste zuhause und heimisch sind; und alles, was nur in diesem sich abspielt, muß auch in jenen ein feines außerordentliches Glück und Spiel auslösen. Und ebenfalls umgekehrt!« — — »Man denke,« sagt Nietzsche, »über diese Umkehrung bei Gelegenheit von Hafis nach; selbst Goethe, wie sehr auch schon in abgeschwächtem Bilde, gibt von diesem Vorgange eine Ahnung«. Nietzsche kann sich nicht genug tun in der Ausdeutung dieser »ganzen langen ungeheueren Licht- und Farbenleiter des *Glücks*,« welche von jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbstrechtfertigung der Natur fühlt, hinabführt bis zu der Freude gesunder Bauern- und Halbmensch-Tiere. Dieses alles nannte der Grieche, »nicht ohne die dankbaren Schauder dessen, der in ein Geheimnis eingeweiht ist, nicht ohne viele Vorsicht und fromme Schweigsamkeit — mit dem Götternamen: Dionysos«. »Es ist kein Zweifel,« fährt Nietzsche fort, »daß die Griechen die letzten Geheimnisse ,vom Schicksal der Seele' und alles, was sie über die Erziehung und Läuterung, vor allem über die unverrückbare Rangordnung und Wert-Ungleichheit von Mensch und Mensch wußten, sich aus ihren dionysischen Erfahrungen zu deuten suchten.«

Mit unerhörter Vehemenz des Ausdrucks und der doch vornehmen und verhaltenen Geste des echten Propheten weist Nietzsche den Allerseltensten und Bestgeratenen — den Aristokraten *seiner* Rangordnung — Weg und Ziel des dionysischen Erlebens: »Warten und sich — vorbereiten; das Aufspringen neuer Quellen abwarten; in der Einsamkeit sich auf fremde Gesichte und Stimmen vorbereiten; vom Jahrmarkts-Staube und -Lärm dieser Zeit seine Seele immer reiner

waschen; alles Christliche durch ein Überchristliches *überwinden* und nicht nur von sich abtun – denn die christliche Lehre war die Gegenlehre gegen die dionysische; – den *Süden* in sich wieder entdecken und einen hellen glänzenden geheimnisvollen Himmel des Südens über sich aufspannen; die südliche Gesundheit und verborgene Mächtigkeit der Seele sich wieder erobern; Schritt vor Schritt umfänglicher werden, übernationaler, europäischer, übereuropäischer, morgenländischer, endlich *griechischer* – denn das Griechische war die erste große Bindung und Synthesis alles Morgenländischen und eben damit der *Anfang* der europäischen Seele, die Entdeckung *unserer ‚neuen Welt'*; – wer unter solchen Imperativen lebt, wer weiß, was Dem eines Tages begegnen kann? Vielleicht eben – ein *neuer Tag!*«

# EINKEHR

VON THOMAS MANN



»Sollte es wirklich wahr sein, daß der kosmopolitische Radikalismus auch in Deutschland schon Wurzel gefaßt hat?«
Dostojewski

Zum Beginn einen Vorschlag: Einigen wir uns dahin, all jene Exküsen zu übergehen, die selbstverständlich im höchsten Grade am Platze sind, wenn heutigen Tages jemand Miene macht, von sich selbst zu reden! »Eine Weltwende!« höre ich sagen. »Der rechte Augenblick, in der Tat, für einen mittleren Schriftsteller, unsere Aufmerksamkeit für seine werte literarische Persönlichkeit in Anspruch zu nehmen!« Das nenne ich gesunde Ironie. Auf der anderen Seite jedoch überlege ich, ob eine Weltwende nicht bei Lichte besehen für jedermann recht wohl der Augenblick ist, in sich zu gehen, mit seinem Gewissen Rats zu pflegen und eine Generalrevision der eigenen Grundlagen anzusetzen, — begreiflich wenigstens und entschuldbar erscheint mir ein solches Bedürfnis dort, wo auch in Hoch-Zeiten der äußeren Politik und der »Macht« die innere Politik und die moralischen Angelegenheiten das beherrschende Interesse bleiben. Nur Sympathie freilich, nicht Gleichgültigkeit oder Abneigung, wird zu überzeugen sein, daß es sich um Gewissensdrang handelt, wo die Diagnose auf Selbstverliebtheit und eitle Anmaßung im entferntesten möglich ist. Indem ich mich anschicke, geschmacklos zu sein, muß ich mir ein kleines Publikum von Freunden, mir bekannten und unbekannten, einbilden dürfen: Freunde in dem Sinne, daß ihnen aus dem ernsten und heiteren Anteil, den sie an meinem früheren Treiben und Schreiben genommen, eine gewisse Mitverantwortlichkeit dafür erwächst und bewußt ist, — Freunden also im Sinne jener Gewissens-Solidarität, die einen Künstler mit seinem wahren Publikum verbindet, und die stark genug sein möge, um auch ihnen, wie mir, über das zeitlich Gewagte der folgenden Abschnitte hinwegzuhelfen.

Die Sache fängt damit an, daß mein Recht auf »Patriotismus« mit gutem Fug bezweifelt werden könnte, denn ich bin kein sehr richtiger Deutscher. Zu einem Teil romanischen, lateinamerikanischen Blutes, war ich von jung auf — sagen wir: mehr europäisch-intellektuell, als deutsch-poetisch gerichtet, ein Unterschied, nein, ein Gegensatz, über den, wie ich hoffen muß, von vornherein Einverständnis herrscht, so daß ich nicht weiter darauf zu bestehen brauche. Ein deutscher Dichter zu sein, wie etwa Gerhart Hauptmann, wie noch Herbert Eulenberg es ist, habe ich mir nie einzureden versucht, — wobei ich mich beeile, hinzuzufügen, daß hier keinen Augenblick vom Range, sondern ausschließlich vom Wesen die Rede ist. Diejenige Begabung, die sich aus synthetisch-plastischen und analytisch-kritischen Eigenschaften zusammensetzt und die Kunstform des Romans als die ihr gemäße ergreift, ist überhaupt nicht eigentlich deutsch, der Roman selbst keine recht deutsche Gattung; vorderhand ist es nicht vorstellbar, daß hierzulande — im »unliterarischen Lande« — ein Schriftsteller, ein Prosaist und Romanschreiber im Bewußtsein der Nation zu repräsentativer Stellung aufsteige, wie der Poet, der reine Synthetiker, der Lyriker oder Dramatiker es vermag. Ich sage: vorderhand, denn der Zivilisationsliterat will, daß es anders werde, und er weiß, warum. Es ist sicher, daß ein Vortreten des Romans oder genauer: des Gesellschaftsromans im öffentlichen Interesse der exakte Gradmesser wäre für den Fortschritt jenes Prozesses der Literarisierung, Demokratisierung und »Vermenschlichung« Deutschlands, von dem ich sprach und den anzufeuern die eigentliche Angelegenheit und Sendung des Zivilisationsliteraten ist.

Kommen wir aufs Persönliche zurück: Ich sagte, ich sei kein sehr guter und richtiger Deutscher — und ließ dabei freilich in meinem Falle jene letzte Vorsicht außer acht, die ich im Falle des Zivilisationsliteraten sorgfältig walten ließ. Gegen mich selbst darf ich unbedenklicher vorgehen. Dennoch vergesse ich auch hier nicht ganz, daß es beinahe zur deutschen Humanität gehört, sich undeutsch und selbst antideutsch aufzuführen; daß eine den Nationalsinn zersetzende Neigung zum Kosmopolitischen nach maßgeblichem Urteil vom Wesen der deutschen Nationalität untrennbar ist; daß man seine Deutschheit möglicherweise verlieren muß, um sie zu finden; daß ohne einen Zusatz

von Fremdem vielleicht kein höheres Deutschtum möglich ist; daß gerade die exemplarischen Deutschen Europäer waren und jede Einschränkung ins Nichts-als-Deutsche als barbarisch empfunden hätten. Den großen Schiller hat noch Fontane einen Halbfremden genannt, und wenn sein rhetorisches Drama eigentlich im grand siècle zu Hause ist, so fehlt nicht viel, daß Nietzsche das Werk des anderen großen deutschen Theatralikers in die französische Romantik verweist. Was Goethe betrifft, so sind mindestens die »Wahlverwandtschaften« formal genommen kein sehr deutsches Werk, wie denn überhaupt die Prosa dieses Schriftstellers zuweilen französiert, daß es eine Schande ist (eine Erscheinung, die bei dem »Polen« Nietzsche nicht weiter auffallen kann), während Schopenhauer seine Paragraphen zunächst ins Lateinische übersetzt zu haben scheint, um sie dann mit einem Gewinst an erzen-unsterblicher Präzision ins Deutsche zurückzuübersetzen ... Zu solchen nationalen Unzuverlässigkeiten unserer Großen also hat man sich gewöhnt, gute Miene zu machen und sich einfach entschlossen, dergleichen in den Begriff des höheren Deutschtums aufzunehmen. Unterdessen bin ich nicht so toll, das Europäisieren meines Geschmacks mit meinem Range in Verbindung zu bringen (aber von dem sollte ja überhaupt nicht die Rede sein). Es ist kein Verdienst, wenn es kein Tadel ist, daß intim und exklusiv Deutsches mir selten genügen wollte, daß ich nicht viel damit anzufangen wußte. Prüfe dich doch, wer gab deiner Jugend mehr: Storm oder Turgenjew? So innig du den Lyriker liebtest, schien Storm, der Novellist, dir nicht monoton? Bist du der Kunst des europäischen Russen nicht unvergleichlich mehr verpflichtet? Sicher, es war mein Blut, das solcher Reize bedurfte. Künstlerisch, literarisch beginnt meine Liebe zum Deutschen genau dort, wo es europäisch möglich und gültig, europäischer Wirkungen fähig, jedem Europäer zugänglich wird. Und die drei Namen, die ich zu nennen habe, wenn ich mich nach den Fundamenten meiner geistig-künstlerischen Bildung frage, diese Namen für ein Dreigestirn ewig verbundener Geister, das mächtig leuchtend am deutschen Himmel hervortritt, — sie bezeichnen nicht intim deutsche, sondern europäische Ereignisse: Schopenhauer, Nietzche und Wagner.

Das kleine, hochgelegene Vorstadtzimmer schwebt mir vor Augen, worin ich, es sind siebzehn Jahre, Tage lang hingestreckt auf ein son-

derbar geformtes Langfauteuil oder Kanapee, »Die Welt als Wille und Vorstellung« las. Einsam-unregelmäßige, welt- und todsüchtige Jugend — wie sie den Zaubertrank dieser Metaphysik schlürfte, deren tiefstes Wesen Erotik ist und in der ich die geistige Quelle der Tristan-Musik erkannte! So liest man nur einmal. Das kommt nicht wieder. Und welch ein Glück, daß ich ein Erlebnis, wie dieses, nicht in mich zu verschließen brauchte, daß eine schöne Möglichkeit, davon zu zeugen, dafür zu danken, sofort sich darbot, dichterische Unterkunft unmittelbar dafür bereit war! Denn zwei Schritte von meinem Kanapee lag aufgeschlagen das unmöglich und unpraktisch anschwellende Manuskript, — Last, Würde, Heimat und Segen jenes seltsamen Jünglingsalters, höchst problematisch, was seine öffentlichen Eigenschaften und Aussichten betraf, — welches eben bis zu dem Punkte gediehen war, daß es galt, Thomas Buddenbrook zu Tode zu bringen. Ihm, der mir mystisch dreifach verwandten Gestalt, dem Vater, Sprößling und Doppelgänger schenkte ich das teure Erlebnis, das hohe Abenteuer, in sein Leben, dicht vor dem Ende, wob ich es erzählend ein, denn mir schien, daß es ihm wohl anstehe, — dem Leidenden, der tapfer standgehalten, dem Moralisten und »Militaristen« nach meinem Herzen, dem späten und komplizierten Bürger, dessen Nerven in seiner Sphäre nicht mehr heimisch sind, dem Mitregenten einer aristokratischen Stadtdemokratie, welcher, modern und fragwürdig geworden, unherkömmlichen Geschmacks und von entwickelt europäisierenden Bedürfnissen, die gesunder, enger und echter gebliebene Umgebung zu befremden und — zu belächeln längst begonnen hat. In Wahrheit, den Fund, den Thomas Buddenbrook vor seinem Ende in einem verstaubten Winkel seines Bücherschrankes machte, — er machte ihn nur scheinbar zufällig, nicht viele Jahre vorher hatte Europa, das intellektuelle Europa, mit dem der Mittelstadt-Honoratiore nervös sympathisierte, denselben Fund gemacht, der Pessimismus Arthur Schopenhauers herrschte, er war große Mode im intellektuellen Europa: denn dieser deutsche Philosoph war kein »deutscher Philosoph« mehr im herkömmlichen, unzugänglich-abstrusen Sinne — er war wohl freilich sehr deutsch (ist man nicht deutsch schon dadurch, daß man Philosoph ist: in dem Sinne etwa, wie man beinahe Franzose ist, indem man Literat ist?) sehr deutsch: insofern er zum Beispiel durchaus kein

Revolutionär, kein Busen-Rhetor und Menschheitsschmeichler, sondern Metaphysiker, Ethiker und politisch, gelinde gesagt, indifferent war ... Aber er war etwas sehr Überraschendes und Dankenswertes darüber hinaus: ein ganz großer Schriftsteller nämlich, ein Schöngeist und Sprachmeister von umfassendsten literarischen Wirkungsmöglichkeiten, ein europäischer Prosaist, wie es deren vorher unter Deutschen vielleicht zwei, drei und keineswegs unter deutschen Philosophen gegeben hatte ... Ja, das war neu, und die Wirkung davon war groß: auf das intellektuelle Europa, welches die Mode durchmachte und »überwand«, auf Thomas Buddenbrook, der starb –, und auf mich, der nicht starb und dem ein überdeutsches Geisteserlebnis zu einer der Quellen seines »Patriotismus« wurde.

Es war um dieselbe Zeit, daß meine Passion für das Kunstwerk Richard Wagners auf ihre Höhe kam oder doch ihrem Höhepunkt sich näherte: ich sage »Passion«, weil schlichtere Wörter, wie »Liebe« und »Begeisterung«, die Sache nicht wahrhaft nennen würden. Die Jahre der größten Hingebungsfähigkeit sind nicht selten zugleich auch diejenigen der größten psychologischen Reizbarkeit, welche in meinem Falle durch eine gewisse kritische Lektüre noch mächtig verschärft wurde: und Hingabe zusammen mit Erkenntnis – eben dies ist Passion. Die innig-schwerste und fruchtbarste Erfahrung meiner Jugend war diese, daß Leidenschaft *hellsichtig* – oder ihres Namens nicht wert ist. Blinde Liebe, nichts als panegyrisch-apotheosierende Liebe – eine schöne Simpelei! Eine gewisse Art approbierter Wagnerliteratur habe ich nie auch nur lesen können. Jene verschärfend kritische Lektüre aber, von der ich sprach, war diejenige der Schriften Friedrich Nietzsches: insbesondere sofern sie Kritik des Künstlertums oder, was bei Nietzsche dasselbe besagt, Wagnerkritik sind. Denn überall, wo in diesen Schriften vom Künstler und Künstlertum die Rede ist – und es ist auf keine gutmütige Weise davon die Rede – da ist der Name Wagners, sollte er auch im Texte fehlen, unbedenklich einzusetzen: Nietzsche hatte, wenn nicht die Kunst selbst – aber auch dies könnte man behaupten –, so doch das Phänomen »Künstler« durchaus an Wagner erlebt und studiert, wie dann der soviel geringere Nachkömmling das Wagnersche Kunstwerk und in ihm beinahe die Kunst selbst durch das Medium dieser Kritik leidenschaftlich erlebte – und dies

in entscheidenden Jahren, so daß all meine Begriffe von Kunst und Künstlertum auf immer davon bestimmt, oder, wenn nicht bestimmt, so doch gefärbt und beeinflußt wurden — und zwar in einem nichts weniger als herzlich-gläubigen, vielmehr einem nur allzu skeptisch-verschlagenen Sinne.

Erkennende Hingabe, hellsichtige Liebe, — das ist Passion. Ich versichere, daß die Inständigkeit meiner Wagnerleidenschaft nicht die mindeste Einbuße dadurch erlitt, daß sie sich in Psychologie und Kritik brach, einer Kritik und Psychologie, die an Raffinement ihrem zauberischen Gegenstande, wie man weiß, gewachsen ist. Im Gegenteil, ihren feinsten und schärfsten Stachel erhielt sie erst eben hierdurch, sie wurde erst eben hierdurch recht zur Leidenschaft — mit all den Ansprüchen, die eine rechte Passion an die nervöse Spannkraft nur immer stellen kann. Die Kunst Wagners, so poetisch, so »deutsch« sie sich geben möge, ist ja an und für sich eine äußerst moderne, eine nicht eben unschuldige Kunst: sie ist klug und sinnig, sehnsüchtig und abgefeimt, sie weiß betäubende und intellektuell wachhaltende Mittel und Eigenschaften auf eine für den Genießenden ohnehin strapaziöse Weise zu vereinigen. Aber die Beschäftigung mit ihr wird beinahe zum Laster, sie wird moralisch, wird zur rücksichtslos ethischen Hingabe an das Schädliche und Verzehrende, wenn sie nicht gläubig-enthusiastisch, sondern mit einer Analyse verquickt ist, deren gehässigste Erkenntnisse zuletzt eine Form der Verherrlichung und wiederum nur Ausdruck der Leidenschaft sind. Noch im »Ecce homo« findet sich eine Seite über den »Tristan«, welche Beweis genug wäre, daß Nietzsches Verhältnis zu Wagner bis in die Paralyse hinein heftigste Liebe geblieben ist.

Der intellektuelle Name für »Liebe« lautet *»Interesse«*, und der ist kein Psycholog, der nicht weiß, daß Interesse einen nichts weniger als matten Affekt bedeutet, — vielmehr einen, der zum Beispiel den der »Bewunderung« an Heftigkeit weit übertrifft. Es ist der eigentliche Schriftstelleraffekt, und Analyse vernichtet ihn nicht nur nicht, sondern er saugt, sehr anti-spinozistisch, beständig Nahrung aus ihr. Es ist also nicht der Panegyrikus, es ist die Kritik und zwar die böse und selbst gehässige Kritik, ja geradezu das Pamphlet, vorausgesetzt, daß es geistreich und Produkt der Leidenschaft ist, — worin passioniertes

Interesse sein Genüge findet: die bloße Lobpreisung schmeckt ihm schal, es findet, daß nichts daraus zu lernen ist. Ja, sollte es etwa selbst dahin gelangen, den Gegenstand, die Persönlichkeit, das Problem, für das es brennt, produktiv zu feiern, so wird etwas Wunderliches zustande kommen, welches im Mißverstandenwerden beinahe seine Ehre sucht, ein Erzeugnis hinterhältiger und verschmitzt irreführender Begeisterung, das auf den ersten Blick einem Pasquill zum Verwechseln ähnlich sieht. Ich gab kürzlich ein kleines Beispiel dafür, als ich eine historisierende Schrift, einen Abriß des Lebens Friedrichs von Preußen, zur Kriegsdiskussion beisteuerte, — ein von den Zeitereignissen eingegebenes, ja abgepreßtes Werkchen, dessen Veröffentlichung mir im ersten Augenblick — der Krieg währte noch nicht lange — von besorgten Freunden dringend widerraten wurde: und zwar nicht seines die Literatur beleidigenden »Patriotismus« wegen, sondern aus gerade entgegengesetzten Gründen ...

Ich weiß wohl, wohin ich steuere, wenn ich von diesen Dingen rede. Nietzsche und Wagner — sie sind beide große *Kritiker des Deutschtums:* dieser auf mittelbar-künstlerische, jener auf unmittelbar-schriftstellerische Weise, — wobei, wie es modern ist, die künstlerische Methode an intellektueller Bewußtheit und Un-Einfalt der schriftstellerischen nicht nachsteht. Es hat, wie gesagt, wenn man Nietzsche beiseite nimmt, in Deutschland nie eine Wagnerkritik gegeben, — denn das »unliterarische« Volk ist damit auch das un- und anti-psychologische. Baudelaire und Barrès haben bessere Dinge über Wagner gesagt, als in irgendwelchen deutschen Wagnerbiographien und -Apologien zu finden sind, und in diesem Augenblick ist es ein Schwede, Wilhelm Peterson-Berger, der in seinem Buche »Richard Wagner als Kulturerscheinung« uns Deutschen einige Winke darüber erteilt, in welcher Haltung etwa man gut tut, sich einer so im ungeheuersten Sinne interessanten Erscheinung zu nähern: in demokratisch aufrechter Haltung nämlich, die es gestattet, überhaupt etwas davon zu sehen. Der Schwede spricht da von Wagners Nationalismus, seiner Kunst als einer national deutschen, und bemerkt, daß die deutsche Volksmusik die einzige Richtung sei, die von seiner Synthese *nicht* umfaßt werde. Zu Charakterisierungszwecken könne er wohl mitunter, wie in den »Meistersingern« und im »Siegfried«, den deutschen Volkston anschlagen, aber

dieser bilde nicht die Grundlage und den Ausgangspunkt seiner Ton=dichtung, sei niemals der Ursprung, aus dem sie spontan hervor=sprudele, wie bei Schumann, Schubert und Brahms. Es sei notwendig, zwischen Volkskunst und nationaler Kunst zu unterscheiden; der erstere Ausdruck ziele nach innen, der letztere nach außen. Wagners Musik sei mehr national als volkstümlich; sie habe wohl viele Züge, die *namentlich der Ausländer* als deutsch empfinde, aber sie habe da=bei ein unverkennbar kosmopolitisches Cachet. — Nun, es ist leicht, treffend zu sein, wenn man sehr zugespitzt ist. In der Tat ist Wagner als geistige Erscheinung so gewaltig deutsch, daß mir immer schien, man müsse unbedingt sein Werk mit Leidenschaft erlebt haben, um von der tiefen Herrlichkeit sowohl wie von der quälenden Problematik deutschen Wesens irgend etwas — wenn nicht zu verstehen, so doch zu ahnen. Aber *außerdem*, daß dieses Werk eine eruptive Offenbarung deutschen Wesens ist, ist es auch eine schauspielerische Darstellung davon und zwar eine Darstellung, deren Intellektualismus und plakat=hafte Wirksamkeit bis zum Grotesken, *bis zum Parodistischen* geht, — eine Darstellung, die bestimmt scheint, ein neugierig schauderndes Ententepublikum zu dem Ausrufe hinzureißen: »Ah, ça c'est bien allemand par exemple!«

Wagners Deutschtum also, so wahr und mächtig es sei, ist modern gebrochen und zersetzt, dekorativ, analytisch, intellektuell, und seine Faszinationskraft, seine eingeborene Fähigkeit zu kosmopolitischer, zu planetarischer Wirkung stammt daher. Seine Kunst ist die sensatio=nellste Selbstdarstellung und Selbstkritik deutschen Wesens, die sich erdenken läßt, sie ist danach angetan, selbst einem Esel von Ausländer das Deutschtum *interessant* zu machen, und die leidenschaftliche Be=schäftigung mit ihr ist immer zugleich eine leidenschaftliche Beschäf=tigung mit diesem Deutschtum selbst, das sie kritisch=dekorativ ver=herrlicht. Sie wäre das an und für sich, aber wie sehr wird sie es erst sein, wenn sie sich von einer Kritik leiten läßt, die, während sie der Kunst Wagners zu gelten scheint, in Wahrheit dem Deutschtum im allgemeinen gilt, wenn auch nicht immer so unmittelbar ausge=sprochenerweise wie in jener herrlichen Analyse des Meistersinger=vorspiels zu Anfang des Achten Hauptstücks von »Jenseits von Gut und Böse«. In Wahrheit, wenn Nietzsche als Wagnerkritiker im Aus=

lande Rivalen hat, als Kritiker des Deutschtums hat er deren nirgends, weder draußen noch daheim: er ist es, der bei weitem das Böseste und Beste darüber gesagt hat, und die Genialität der Beredsamkeit, die ihn ergreift, die ihn trägt, wenn er auf deutsche Dinge, auf das Problem des Deutschtums zu reden kommt, ist Zeugnis seines durchaus leidenschaftlichen Verhältnisses zu diesem Gegenstand. Von Nietzsches Deutschfeindlichkeit zu reden, wie es in Deutschland zuweilen geschieht — das Ausland, dank seinem weiten Abstande, sieht richtiger — ist ebenso plump, wie es wäre, ihn einen Anti-Wagnerianer zu nennen. Er liebte Frankreich aus artistisch-formalen, wenn auch gewiß nicht aus politischen Gründen; aber man zeige mir die Stelle, wo er von Deutschland mit jener Verachtung spricht, die englischer Utilitarismus, englische Unmusikalität ihm erweckten! Auf ihn, wahrhaftig, mögen jene politischen Sittenrichter sich nicht berufen, die sich — heute — anmaßen, ihr Volk literarisch zu züchtigen, es mit der klappernden Terminologie des westlichen Demokratismus zu schulmeistern, aber nie, niemals im Leben, auch heute nicht, ein einziges Wort der erkennenden Liebe fanden, welches ihr Recht erhärtet hätte, über deutsche Dinge auch nur mitzureden... Ich wollte sagen: der junge Mensch, den Geschmack und Zeitumstände nötigten, die Kunst Wagners, die Kritik Nietzsches zur Grundlage seiner Kultur zu machen, an ihnen hauptsächlich sich zu bilden, mußte gleichzeitig der eigenen nationalen Sphäre, mußte des Deutschtums als eines überaus merkwürdigen, zu leidenschaftlicher Kritik anreizenden europäischen Elementes ansichtig werden; eine Art von psychologisch orientiertem Patriotismus mußte sich zeitig in ihm ausbilden, der mit politischem Nationalismus natürlich überhaupt nichts zu schaffen hatte, aber eine gewisse Reizbarkeit des nationalen Selbstbewußtseins, eine gewisse Ungeduld gegen *plumpe*, der Unwissenheit entspringende Beschimpfungen dennoch hervorbrachte, in dem Sinne etwa, wie ein Kunstfreund, der tief durch das Erlebnis Wagners gegangen, aus höheren geistigen Gründen aber zum Gegner dieser Kunst geworden ist, Ungeduld in sich ausbrechen fühlen wird bei den Schimpfreden rückständig-banausischer Ahnungslosigkeit. »Interesse«, um es umgekehrt zu wiederholen, ist der intellektuelle Name eines Affektes, dessen sentimentaler Name — »Liebe« lautet.

Schopenhauer, Nietzsche und Wagner: ein Dreigestirn ewig verbundener Geister. Deutschland, die Welt stand in ihrem Zeichen, bis gestern, bis heute — wenn auch morgen nicht mehr. Tief und unlösbar sind ihre Schöpfer- und Herrscherschicksale verknüpft. Nietzsche nannte Schopenhauer seinen »großen Lehrer«; welch ungeheures Glück für Wagner das Erlebnis Schopenhauers war, weiß der Erdkreis; die Freundschaft von Triebschen mochte sterben, — sie ist unsterblich, wie die Tragödie unsterblich ist, die nachher kam und die nie und nimmermehr eine Trennung, sondern eine geistesgeschichtliche Umdeutung und Umbetonung dieser »Sternenfreundschaft« war. Die drei sind eins. Der ehrfürchtige Schüler, dem ihre gewaltigen Lebensläufe zur Kultur geworden, möchte wünschen, von allen Dreien auf einmal reden zu können, so schwer scheint es ihm, auseinanderzuhalten, was er dem Einzelnen verdankt. Wenn ich von Schopenhauer den Moralismus — ein populäreres Wort für dieselbe Sache lautet »Pessimismus« — meiner seelischen Grundstimmung habe, jene Stimmung von »Kreuz, Tod und Gruft«, die schon in meinen ersten Versuchen hervortrat: so findet sich diese »ethische Luft«, um mit Nietzsche zu reden, auch bei Wagner; in ihr steht ganz und gar sein riesenhaftes Werk, und ebenso gut auf seinen Einfluß könnte ich mich berufen. Wenn aber eben diese Grundstimmung mich zum *Verfalls*psychologen machte, so war es Nietzsche, auf den ich dabei als Meister blickte; denn nicht so sehr der Prophet irgendeines unanschaulichen »Übermenschen« war er mir von Anfang an, wie zur Zeit seiner Modeherrschaft den meisten, als vielmehr der unvergleichlich größte und erfahrenste Psychologe der Dekadenz...

Selten, denke ich, wird auf einen Nicht-Musiker und entschiedeneren Nicht-Dramatiker — der Einfluß Wagners so stark und bestimmend gewesen sein, wie ich es von mir zu bekennen habe. Nicht als Musiker, nicht als Dramatiker, auch nicht als »Musikdramatiker« wirkte er auf mich, sondern als Künstler überhaupt, als der moderne Künstler par excellence, wie Nietzsches Kritik mich gewöhnt hatte, ihn zu sehen, und im besonderen als der große musikalisch-epische Prosaiker und Symboliker, der er ist. Was ich vom Haushalt der Mittel, von der Wirkung überhaupt — in Gegensatz zum Effekt, dieser »Wirkung ohne Ursache« —, von epischem Geist, vom Anfangen, Steigern und

Enden, vom Stil als einer geheimnisvollen Anpassung des Persönlichen
an das Sachliche, von der Symbolbildung, von der organischen Ge⸗
schlossenheit des Einzel⸗, der Lebenseinheit des Gesamtwerkes, — was
ich von alldem weiß und zu üben und auszubilden in meinen Grenzen
versucht habe, ich verdanke es der Hingabe an diese Kunst. Heute
noch, wenn unverhofft eine beziehungsvolle Wendung, irgendein ab⸗
gerissener Klang aus Wagners musikalischem Kosmos mein Ohr trifft,
erschrecke ich vor Freude. Aber dem jungen Menschen, für den zu
Hause kein Platz war und der in einer Art von freiwilliger Verban⸗
nung in ungeliebter Fremde lebte, war diese Kunstwelt buchstäblich
die Heimat seiner Seele. Schaufahrt mit Konzert auf dem Pincio ...
und eingesprengt in das banal genießende Gewimmel internationaler
Eleganz, stand der ärmliche und halbverwahrloste Junge zu Füßen
des Podiums, unter einem dickblauen Himmel, der nie aufhörte, ihm
auf die Nerven zu fallen, unter Palmen, die er gering schätzte, und
empfing, schwach in den Knien vor Begeisterung, die romantischen
Botschaften des »Lohengrin«⸗Vorspiels. Erinnerte er sich solcher Stun⸗
den, zwanzig Jahre später, als Krieg wurde zwischen dem Geist des
»Lohengrin«⸗Vorspiels und der internationalen Eleganz? Sind viel⸗
leicht solche Erinnerungen mitschuldig an seiner wahllos⸗unlitera⸗
rischen Stellungnahme in diesem Kriege? — Wagner⸗Demonstration
auf Piazza Colonna! Maestro Vessella, damals Dirigent des Munizipal⸗
Orchesters (mit Kesselpauken: wenn Kesselpauken auf die Piazza ge⸗
bracht wurden, so hieß das, daß nicht die dumme Militärkapelle,
sondern das Stadtorchester konzertieren und daß Wagner auf dem
Programm stehen werde) — Vessella also, Verkündiger der deutschen
Musik in Rom, spielt die Totenklage um Siegfried. Jedermann weiß,
daß es Skandal geben soll. Der Platz ist gedrängt voll, alle Balkone
sind besetzt. Man hört das Fragment zu Ende. Dann beginnt in der
ganzen Runde der Kampf zwischen ostentativem Beifall und natio⸗
nalem Protest. Man schreit »Bis!« und klatscht in die Hände. Man
schreit »Basta!« und pfeift. Es sieht aus, als ob die Opposition das
Feld behaupten werde; aber Vessella bissiert. Diesmal wird schonungs⸗
los in das Stück hinein demonstriert. Pfiffe und Schreie nach einhei⸗
mischer Musik zerreißen die piano⸗Stellen, während beim forte die
Zustimmungsrufe der Enthusiasten die Oberhand haben. Aber nie

vergesse ich, wie unter Evvivas und Abbassos zum zweiten Male das Nothung=Motiv heraufkam, wie es über dem Straßenkampf der Meinungen seine gewaltigen Rhythmen entfaltete, und wie auf seinem Höhepunkt, zu jener durchdringend schmetternden Dissonanz vor dem zweimaligen c=dur=Schlage, ein Triumphgeheul losbrach und die erschütterte Opposition unwiderstehlich zudeckte, zurücktrieb, auf längere Zeit zu verwirrtem Schweigen brachte ... Der zwanzigjährige Fremde — fremd hier, wie diese Musik, mit dieser Musik — stand eingekeilt in der Menge auf dem Pflaster. Er schrie nicht mit, da die Kehle ihm zugeschnürt war. Sein Gesicht, nach dem Podium spähend, das wütende Italianissimi stürmen wollten und das von den Musikern mit ihren Instrumenten verteidigt wurde, — sein aufwärts gekehrtes Gesicht lächelte im Gefühl seiner Blässe und sein Herz pochte in ungestümem Stolz, in jugendlich krankhafter Empfindung ... Im Stolze worauf? In Liebe wozu? Nur zu einem umstrittenen Kunstgeschmack? — Wohl möglich, daß er an Piazza Colonna dachte, zwanzig Jahre später, im August 1914, und an die nervösen Tränen, die einst beim Siege des Nothung=Motivs, rasch seine Augen überfüllend, ihm über das kalte Gesicht gelaufen waren und die er nicht hatte trocknen können, weil ein fremdes Volksgedränge ihn hinderte, den Arm zu heben ... Trotzdem, ich täusche mich nicht. Mochte immerhin das inständige Erlebnis dieser Kunst dem Jüngling zur Quelle patriotischer Gefühle werden, — es war ein überdeutsches Geisteserlebnis, es war ein Erlebnis, das ich mit dem intellektuellen Europa gemeinsam hatte, wie Thomas Buddenbrook das seine. Dieser deutsche Musiker war ja kein »deutscher Musiker« mehr im alten, intimen und echten Sinne. Er war wohl freilich sehr deutsch (kann man Musiker sein, ohne deutsch zu sein?). Aber es war nicht das Deutsch=Nationale, Deutsch=Poetische, Deutsch=Romantische an seiner Kunst, was mich bezauberte — oder doch nur, insofern dies alles intellektualisiert und in dekorativer Selbstdarstellung darin erschien —: es waren vielmehr jene allerstärksten europäischen Reize, die davon ausgehen und für die Wagners heutige, fast schon außerdeutsche Stellung Beweis ist. Nein, ich war nicht deutsch genug, um die tiefe psychologisch=artistische Verwandtschaft seiner Wirkungsmittel mit denen Zolas und Ibsens zu übersehen: welche beide vor allem Herren und Meister des Symbols, der tyran=

nischen Formel waren, gleich ihm, und von denen besonders der westliche Romancier, Naturalist und Romantiker wie er, als sein echter Bruder im Willen und Vermögen zur Massenbetäubung, Massenüberwältigung erscheint... Die »Rougon-Macquart« und der »Ring des Nibelungen«, — der »Wagnerianer« denkt das nicht zusammen. Trotzdem *gehört* es zusammen: für die Anschauung, wenn auch nicht für die Liebe. Denn es gibt freilich Fälle, in denen der Verstand auf einem Vergleiche besteht, den der Affekt auf immer von der Hand weisen möchte. Die »Rougon-Macquart« und der »Ring des Nibelungen!« Man stellt mich hoffentlich nicht vor die Wahl. Ich fürchte, daß ich mich »patriotisch« entscheiden würde.

Schopenhauer und Wagner ... Soll ich auch über den dritten »Stern der schönsten Höhe« ein Wort des Bekenntnisses sagen? Ich erinnere mich wohl des Lächelns oder auch Lachens, das ich zu unterdrücken hatte, als eines Tages Pariser Literaten, die ich über Nietzsche aushorchte, mir zu verstehen gaben, er sei im Grunde nichts anderes als ein guter Leser der französischen Moralisten und Aphoristiker gewesen. Hätten sie wenigstens Pascal genannt. Aber sie brachten es nicht über Chamfort hinaus ... Das war manches Jahr vor dem Kriege, und der Krieg war nicht nötig, um mich Nietzsches Deutschheit sehen zu lehren. Auch ist es diese wohl kaum, worauf man heute bestehen müßte. Die ungeheure Männlichkeit seiner Seele, sein Antifeminismus, Antidemokratismus — was wäre deutscher? Was wäre deutscher als seine Verachtung der »Modernen Ideen«, der »Ideen des achtzehnten Jahrhunderts«, der »Französischen Ideen«, auf deren englischem Ursprung er besteht: die Franzosen, sagt er, seien nur ihre Affen, Schauspieler, Soldaten gewesen — und ihre Opfer; »denn an der verdammlichen Anglomanie der ‚modernen Ideen' sei zuletzt die âme française so dünn geworden und abgemagert, daß man sich ihres sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, ihrer tiefen, leidenschaftlichen Kraft, ihrer erfinderischen Vornehmheit heute fast mit Unglauben erinnere.« (»Jenseits von Gut und Böse« § 253.) Einen Absatz weiter ist von der »rasenden Dummheit und dem lärmenden Maulwerk des demokratischen Bourgeois« die Rede — nicht ohne jenen »tiefen Ekel«, mit dem der deutsche Geist selbst sich gegen die anglofranzösische Ideenwelt erhoben habe ... »Mit tiefem Ekel« ... Man

sieht, wie gut sich Nietzsche über die *renitente* Rolle des deutschen Wesens in der europäischen Geistesgeschichte mit Dostojewski verstand, — er verstand sich ja auch in anderen Stücken mit ihm aufs beste. Vor allem aber: wenn Nietzsches »großer Lehrer«, Schopenhauer, nur anti-revolutionär war — aus pessimistischer Ethik, aus Haß auf den unanständigen Optimismus der Jetztzeit- und Fortschrittsdemagogen —, so war er selbst *anti-radikal* in einem bis dahin unerhörten, einem wahrhaft *radikalen* Sinne und Grade, und in dieser Eigenschaft und Willensmeinung kam sein Deutschtum zu einem Elementarausbruch wie in sonst keiner andern. Denn Anti-Radikalismus — ohne Lob und Tadel gesagt — ist die spezifische, die unterscheidende und entscheidende Eigenschaft oder Eigenheit des deutschen Geistes: dies Volk ist das unliterarische eben dadurch, daß es das anti-radikale ist, oder, um das bloß Verneinende, aber wiederum ohne Lob und Tadel, ins Positive, *höchst* Positive zu wenden, — es ist das Volk des Lebens. Der *Lebensbegriff*, dieser deutscheste, goethischste und im höchsten, religiösen Sinn konservative Begriff, ist es, den Nietzsche mit neuem Gefühl durchdrungen, mit einer neuen Schönheit, Kraft und heiligen Unschuld umkleidet, zum obersten Range erhoben, zur geistigen Herrschaft geführt hat. Behauptet Georg Simmel nicht zu Recht, seit Nietzsche sei »das Leben« zum Schlüsselbegriff aller modernen Weltanschauung geworden? Auf jeden Fall steht Nietzsches ganze Moralkritik im Zeichen dieses Begriffs, und wenn alle emanzipatorische Kühnheit im Verhältnis zur Moral bis dahin immer nur ästhetizistischen Charakter getragen hatte, in Platens Vers: »Vor dem Hochaltar des Schönen neige sich das Gute selbst« völlig beschlossen gewesen war, so war es Nietzsche, der mit unvergleichlich tieferem und leidenschaftlicherem Zynismus zum erstenmal die höchsten moralischen Ideale, die Wahrheit selbst in ihrem Werte für das Leben philosophisch in Frage stellte, indem er die radikalste Psychologie einem anti-radikalen, anti-nihilistischen Willen dienstbar machte. Er hat das »Gute« nicht vor das Tribunal des Schönen, — vor das des Lebens selbst hat er es gezogen ... oder wäre das ein und dasselbe? Hat er das Schöne vielleicht nur mit einem neuen, heilig-rauschvollen Namen genannt, — mit dem des Lebens? Und war also auch seine Auflehnung gegen die Moral mehr

eines Künstlers und Liebenden Auflehnung, als eigentlich philosophischer Natur? Ich habe oft empfunden, daß Nietzsches Philosophie einem großen Dichter auf ganz ähnliche Weise zum Glücksfall und Glücksfund hätte werden können wie die Schopenhauers dem Tristan-Schöpfer: nämlich zur Quelle einer höchsten, erotisch-verschlagensten, zwischen Leben und Geist spielenden *Ironie*... Nietzsche hat seinen Künstler nicht, oder noch nicht, wie Schopenhauer, gefunden. Wenn aber ich auf eine Formel ein Wort bringen sollte, was ich ihm geistig zu danken habe, — ich fände kein anderes als eben das: die Idee des Lebens, — welche man, wie gesagt, von Goethe empfangen mag, wenn man sie nicht von Nietzsche empfängt, und die bei diesem freilich in einem neuen, moderneren, farbigeren Lichte steht, — eine anti-radikale, anti-nihilistische, anti-literarische, eine höchst konservative, eine deutsche Idee, mit der man in der Tat, bei noch so französierender Prosa, mit noch so viel Schlachtschitzenblut, noch so viel Oberflächen- und Philosophenhaß auf das »Reich« und das Bauern- und Korpsstudententum seines Urhebers — ganz ohne Rettung ein Deutscherer ist.

Und dennoch ... der Redende darf das »Einerseits« einer Sache mit desto entschiedenerem Nachdruck verfechten, je sicherer er unterdessen im Stillen das »Andererseits« bleibt . . . dennoch ist die Erziehung durch Nietzsche so wenig eine eigentlich und einwandfrei deutsche Erziehung, wie die durch Schopenhauer und Wagner. Ich bitte, an ein Wort, einen Vers Stefan Georges anknüpfen zu dürfen, die Klage, womit er das herrliche Nietzsche-Poem im »Siebenten Ring« beschließt. »Sie hätte *singen*, nicht reden sollen, diese neue Seele!« ruft er aus — und *zitiert* damit, wie man weiß oder auch nicht weiß, ein Wort seines Helden selbst, aus der späten Vorrede zur »Geburt der Tragödie«, wo jenem Ausruf die Erläuterung hinzugefügt ist: »Wie schade, daß ich, was ich damals zu sagen hatte, nicht als Dichter zu sagen wagte: ich hätte es vielleicht gekonnt! ...« Vielleicht ... das klingt fast kokett geheimnisvoll. Der Entwurf eines »Empedokles«-Dramas ist liegengeblieben, stark hölderlinisch — er stammt von 1870—71, aus der Zeit der dionysischen Schrift. Aber man darf es nun aussprechen, daß jenes schöne Klagewort in Georges Munde für George bezeichnender ist als für den, dem es gilt? Daß der Dichter, der als parnassien begann

und dessen Kunst und Persönlichkeit heute eine ganz deutsche Angelegenheit ist, — daß George, indem er ein Augenblicksbedauern, das von der Erinnerung an ein irrtümlich-unzukömmliches und darum gescheitertes, nicht zustande gekommenes Unternehmen eingegeben ward, verallgemeinert und auf die Gesamterscheinung Nietzsches bezieht und anwendet, Nietzsche als Gesamterscheinung verkennt, und — in gewissem Sinne — verkleinert? Denn es bedeutet unzweifelhaft eine Verkennung und Verkleinerung seiner Sendung, es bedeutet ein Augenschließen vor seinen letzten, von ihm nicht gewollten, rein schicksalsmäßigen Wirkungen, auch nur zu wünschen, daß diese »strenge und gequälte Stimme« — man kann es nicht schöner sagen —, daß diese Stimme hätte singen mögen, statt »bloß« zu reden, daß Nietzsche als neuer Hölderlin und deutscher Poet sich hätte erfüllen sollen, statt zu sein, was er war: nämlich ein *Schriftsteller* von oberstem Weltrang; ein Prosaist von noch viel mondäneren Möglichkeiten, als Schopenhauer, sein großer Lehrer; ein Literat und Feuilletonist höchsten Stils, etwas sehr *Ententemäßiges* — seien wir geschmacklos, aber charakteristisch! — ein europäischer Intellektueller mit einem Wort, dessen Einfluß auf die Entwicklung, den *»Fortschritt«*, ja! geradezu den *politischen Fortschritt* Deutschlands durch kein »Empedokles«-Fragment, auch nicht durch irgendwelche Lieder des Prinzen Vogelfrei oder selbst Dionysos-Dithyramben gekennzeichnet wird, sondern durch Produktionen, die in Haltung und Geschmack, in ihrer Leichtigkeit und Bösartigkeit, ihrem Raffinement und ihrem Radikalismus dermaßen undeutsch und antideutsch sind wie der ewig bewunderungswürdige Essay: »Was bedeuten asketische Ideale«.

Es ist nicht zu bezweifeln: Nietzsche hat, unbeschadet der tiefen Deutschheit seines Geistes, durch seinen Europäismus zur kritizistischen Erziehung, zur Intellektualisierung, Psychologisierung, Literarisierung, Radikalisierung oder, um das politische Wort nicht zu scheuen, zur *Demokratisierung* Deutschlands stärker beigetragen als irgend jemand. Ich stelle fest, daß unser gesamtes Zivilisationsliteratentum bei ihm schreiben gelernt hat, — worin ein Widerspruch liegt, der letzten Endes keiner ist. Nietzsche, meine Herren Voluntaristen, ist das schlagendste Beispiel dafür, daß in Hinsicht auf die Entwicklung, den schicksalsmäßigen »Fortschritt« alles entscheidende Gewicht

auf der Frage liegt, was einer ist (oder was aus einem wird und gemacht wird), nicht auf jener, was einer will und meint. Er war als Mann deutschen Schicksals der gute Bruder seines großen Gegenspielers Bismarck, dessen letzte, unwillkürliche, eigentliche Wirkungen ebenfalls in demokratischer Richtung verlaufen. Halten wir fest, daß Wille, Meinung, Tendenz für die Wirkung, den Einfluß gerade der Größten, der eigentlichen Schicksalsmenschen auf die Entwicklung im Großen sehr wenig besagen und entscheiden. Und wenn es mit den Gewaltigen sich so verhält, wieviel mehr mit uns Geringen! Ich wüßte hübsche Beispiele anzuführen für den Widerstreit zwischen Wille und Wirkung, Tendenz und Natur, — einen Widerstreit, der in der Krisis dieser Zeit unter offenbar harten inneren Kämpfen akut wurde, subjektiv wurde und ins Bewußtsein trat, so daß gleichsam über Nacht aus einem antidemokratisch-konservativ-militaristischen Saulus ein entente-christlicher Paulus wurde, der sich den seit vielen Monaten bohrenden Stachel aus dem Fleische gerissen und endlich sich selbst gefunden hatte. »Bekehrung« — das ist nur ein anderes Wort für die Entdeckung seiner selbst...

Nietzsches *Lehre* also war für Deutschland weniger neu und revolutionierend, sie war für die deutsche Entwicklung weniger wichtig — »wichtig« im guten oder schlimmen Sinne, wie man nun will —, als *die Art, in der er lehrte.* Mindestens, allermindestens eben so stark wie durch seinen »Militarismus« und sein Macht-Philosophem hat er durch seine äußerst westliche Methode, als europäisierender Prosaist, die deutsche Geistigkeit beeinflußt, und seine »fortschrittliche«, zivilisatorische Wirkung besteht in einer ungeheueren Verstärkung, Ermutigung und Schärfung des Schriftstellertums, des literarischen Kritizismus und Radikalismus in Deutschland. Es geschah in seiner Schule, daß man sich gewöhnte, den Begriff des Künstlers mit dem des Erkennenden zusammenfließen zu lassen, so daß die Grenzen von Kunst und Kritik sich verwischten. Er brachte den Bogen neben der Leier als apollinisches Werkzeug in Erinnerung, er lehrte zu treffen und zwar tödlich zu treffen. Er verlieh der deutschen Prosa eine Sensitivität, Kunstleichtigkeit, Schönheit, Schärfe, Musikalität, Akzentuiertheit und Leidenschaft — ganz unerhört bis dahin und von unentrinnbarem Einfluß auf jeden, der nach ihm deutsch zu schreiben sich erkühnte.

Nicht seine Persönlichkeit, o nein! aber seine Wirkung ähnelt außerordentlich der des in Paris akklimatisierten Juden Heinrich Heine, den er pries und den er als Schriftsteller sich selbst zur Seite stellte, — ähnelt ihr im Schlimmen so stark wie im Guten. Dies zu analysieren, kann hier nicht meine Aufgabe sein. Es handelt sich um Feststellungen, die man im stillen nachprüfen möge. Was ich aber meine, wenn ich sage, daß die gewaltige Verstärkung des prosaistisch-kritizistischen Elementes in Deutschland, die Nietzsche bewirkt hat, *Fortschritt* im bedenklichsten, politischsten Sinne, im Sinne der »Vermenschlichung«, — Fortschritt in westlich demokratischer Richtung bedeutet, und daß die Erziehung durch ihn nicht gerade das ist, was man eine Erziehung in deutsch-erhaltendem Geiste nennen dürfte, das hoffe ich deutlich gemacht zu haben ...

# INHALT



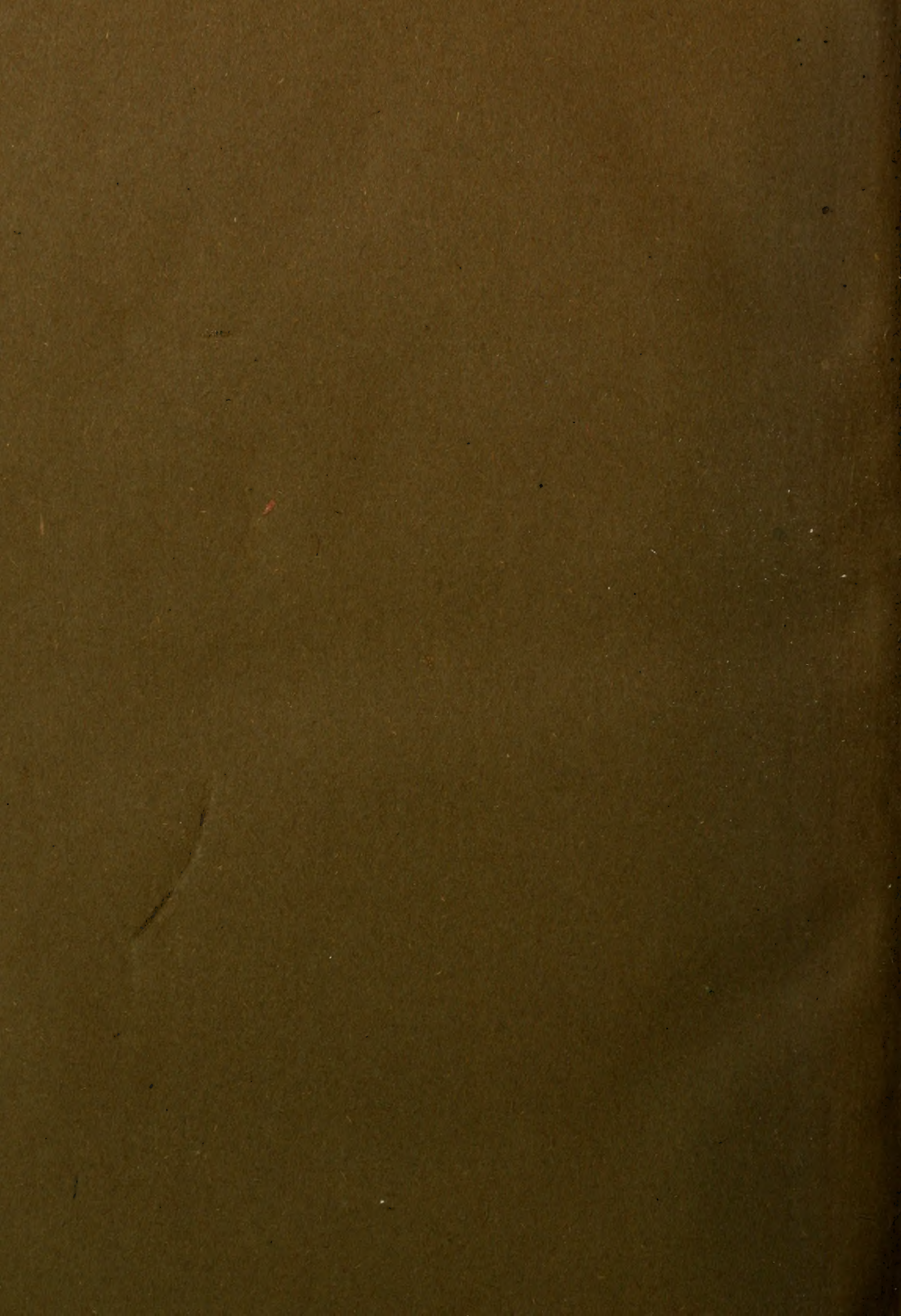
* Besonderer Umstände halber konnte dieser Beitrag nicht in die sonst eingehaltene alphabetische Anordnung eingefügt werden.



Dieses Buch wurde gedruckt in der
Hof=Buch= und =Steindruckerei
von Dietsch & Brückner in Weimar







Philos.
N677
.YOeM

Nietzsche, Friedrich Wilhelm 230743

Author Oehler, Max (ed.)

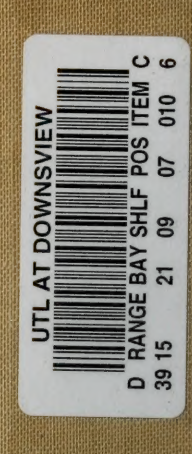
Title Den Manen Friedrich Nietzsches.

NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 15 21 09 07 010 6